القهر والسلطة

القدرة الإلهية والقوّة المستمدّة منها

الدين والعالم في الإسلام

* اسم الكتاب: القهر والسلطة/ القدرة الإلهية والقوّة المستمدَّة منها الدين والعالم في الإسلام
* التأليف: العالم الألماني: يوهان كريستوف بيرغل
* الترجمة :محمود كبيبو
* الطبعة الأولى: الورّاق 2016
* جميع الحقوق محفوظة
* تصميم الغلاف دار الورّاق

warrak123@gmail.com
www.Facebook.com/warrakbooks
ISBN: 978-9933-521-820

التوزيع

شركة دار الورّاق ش.م.م
بيروت خلدة طلعة مبرة الإمام الخوئي
بناية: موسى صالح
هاتف: 009611341927
فاكس: 009611750053

Alwarrak Publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 00442087232775
Fax: 00442087232775
warraklondon@hotmail.com

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت الحمرا بناية رسامني طابق سفلي أول
ص.ب: 6435 ـ 113 بيروت لبنان
هاتف: 009611750054
فاكس: 009611750053
e-mail: info@alfurat.com

القهر والسلطة

القدرة الإلهية والقوَّة المستمدَّة منها

الدين والعالم في الإسلام

العالم الألماني

يوهان كريستوف بيرغل

ترجمة

محمود كبيبو



Prof. Johann Christoph Bürgel

Allmacht und Mächtigkeit

Religion und Welt im Islam

ISBN 978 340 635 3741

First edition in Arabic

by Al Warrak Publishing Ltd - 2016

المحتويات

الجزء الأول

القدرة الكلية والقوة المستمدة منها وجوانبها الاجتماعية

الجزء الثاني

العلوم وشرعنتها الدِّينيَّة

الجزء الثالث

النشوة والنظام الفنون الجميلة و«سحرها الحلال»

الجزء الرابع

القوة التأثيرية في مجال الشهوة والحب الصوفي

الجزء الخامس

القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها في العصر الحاضر

مقدمة الناشر

ماجد شُبّر

قد قرأت المقدمة التي تفضلت بتأليفها وأعجبتني، إنها تحتوي على كل ما ذكرته في حوارنا في فرانكفورت، لا تحتاج إلى تعديل ولا تكميل أو تقصير. أنا مسرور جداً أنَّ كتابي هذا سينشر في العالم العربي وتذاع رسالته في البلاد الإسلامية فشكراً جزيلاً مرة أخرى

ي. ك. بيرغل

طلب مني العالم الكبير البروفيسور بيرغل أن أقدم تصديراً لكتابه هذا للعالم العربي! وقد وجّه إليّ تساؤلاً: لِمَ اخترت كتابي هذا وكيف عرفته؟ فشرحت له أسباب اختياري لكتابه وكيف عرفته، وبعض ما أدرجته أدناه كان جزءاً من الجواب.

أمّا أن أكتب مقدمة أو تصديراً للكتاب فهذا أمرٌ بقيت حائراً فيه بين الرفض والقبول، فقبول الطلب يضعني أمام مسؤولية كبيرة في تقديم هذا العمل الكبير، وإن رفضت فالأمر أشدّ صعوبة في أن أرفض طلباً لبروفيسور مثل بيرغل!.

لماذا هذا الكتاب؟ كنت أبحث وأدرس منذ زمن طويل بين طيّات الكتب والمصادر عن سبب التخلّف الذي تعيشه الدول الإسلامية، وأسباب هذا التخلّف المستشري على الرغم من توفّر كل الإمكانيات البشرية والمادية التي تمكن هذه الشعوب من الخروج من سباتها وتساهم في التطور الحضاري مع ركب الإنسانية، وتؤدي مساهمة فعلية وحقيقية في تطوّر مجتمعاتها وفي تقدم البشرية جمعاء على

كل المستويات الفكرية والاقتصادية والصناعية والتكنولوجية والبحوث العلمية والأدبية.

وكيف عرفته؟ من خلال قراءتي وبحثي المستمر في العديد من الكتب والأبحاث وجدت اسم البرفيسور بيرغل يتردد كثيراً في تلك المصادر والدراسات، فدفعني هذا الأمر للبحث عن أعمال المؤلف فوجدت له العديد من الكتب والمقالات والأبحاث، فاخترت واحداً من بين مؤلفاته العديدة، وهو هذا الكتاب الذي يجيب عن الكثير من التساؤلات التي كنت أبحث عنها.

التساؤل الجوهري: في موضوع التخلّف الذي تعيشه الدول الإسلامية: هل هو تخلّف في تكويننا كبشر شرقيين أم هو تخلّف في المنظومة الاجتماعية والثقافية والمعرفية؟

على الجانب العضوي (المستوى البشري) فإن الإنسان إنسان، ولا يقلّ الإنسان في منطقتنا بإمكانياته العقلية والذهنية عن أي إنسان غربي، وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة من خلال اندماج قسم كبير من المهاجرين في الحياة العملية في الغرب ودخولهم في المنظومة الحضارية والعمل ضمن الدولة المدنية ، ومن ثم إبداعهم واحتلالهم المراكز العلمية المتقدمة في المهجر. إذن المشكلة في المنظومة الاجتماعية والثقافية والمعرفية والاقتصادية والسياسية التي تنتج هذا التخلّف وتكرر إنتاجه بصيغ مختلفة؟ ومن هنا يجب تفكيك هذه المنظومة ودراستها دراسة علمية.

التاريخ: يشكّل التاريخ مادة مهمة في حياة العرب عموماً وهو المرتكز الأساس في فهم الواقع، بل أكثر من ذلك فإن المجتمعات العربية تعيش الماضي، وتنظر إلى الحاضر والمستقبل من خلال هذا التاريخ وتعتبر تاريخها مقدساً وناصع البياض وبناءه راسخاً وقوياً وبالتالي تريد تكراره والعودة إليه.

لماذا تعتبر هذه الشعوب أنها مستهدفة دائماً؟

إن النظرة التقديسية للتاريخ في شعوبنا ناتجة، حسب رأيي، عن الموروث البدوي والديني، فالموروث الفكري البدوي مترسخ في عقل الإنسان العربي، والبدوي يعتبر نفسه أفضل ما خلق الله وقبيلته أفضل القبائل، وهذا ما يجعله يقدس كل ماضيه وحاضره.

أما في الجانب الديني ـ فإن المسلمين يعتبرون أن الإسلام هو العقيدة الأسمى وتاريخ المسلمين الأوائل تاريخ باهر، لذا فإن نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي نظرة مقدسة ، ولذلك فإن أي دراسة نقدية للتاريخ المرتبط بالدين يُعتبر خروجاً على المقدس والبحث فيه محظوراً.

أمّا أنا شخصياً فأرى أن هنالك خللاً في البناء التاريخي الديني أثّر على المنظومة الاجتماعية والثقافية والمعرفية والاقتصادية والسياسية في مجتمعاتنا ما يستوجب علينا إعادة قراءة التاريخ الديني لمجتمعاتنا، وليس إعادة إحيائه وتمني العيش فيه.

المرحلة الانتقالية: يعتقد الكثير من المثقفين أن المرحلة الحالية التي تعيشها الشعوب الإسلامية من اقتتال وصراع فكري مشابهة لما مرّت بها أوروبا في مرحلة النهضة، وإن هنالك ضرباً من التماهي بين الحالتين في هاتين المرحلتين، وهذا خطأ في رأيي في هذا التماهي وذلك لوجود موروث ديني مختلف لدى الطرفين. فالموروث الديني المسيحي مرتبط بالفكر المسيحي الأولي، حيث إن رسالة النبي عيسى روحية تبشيرية وليست دعوة دينية سلطوية، فالمسيح يبشر بملكوت السماء مع مقولة «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ومن ذلك استطاع العقلانيون التنويريون الأوروبيون فصل السلطتين الدينية والدنيوية، أي انطلاقاً من أصل الدعوة المسيحية، وهذا ما جعلهم يرتكزون على أسس ثابتة في فصل الدين عن الدولة.

أما كون قيام الإمبراطورية البيزنطية المسيحية وما بعدها من الممالك الأوروبية المسيحية بحروب وفتوحات وقتل وجرائم فهنا الأمر لا يرتبط بأصل الفكر الديني بل بمسألة ارتباط السلطة بالدين، ودائماً ما تعمل السلطة على تسخير الدين لخدمتها وإضفاء صبغة دينية شرعية على أفعالها وتصرفاتها كي تنفذ مشروعها السلطوي.

أما في الدين الإسلامي فالإنسان خليفة الله على الأرض، أي إنه نائب دولته في هذه الأرض، أي إن سلطته هي سلطة الله وهو يطبق شريعته (شريعة الله) على هذه المعمورة وبذا يصبح الإسلام ديناً ودولة.

المشكلة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في بناء الدولة المدنية في الوقت الحاضر هي الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، كانت هذه النقطة قائمة أيضاً في

المرحلة الأولى من العصر الإسلامي الأول (في العصر العباسي الأول أو ما يُعرف بـ«العصر الذهبي») وكان من جملة التساؤلات في تلك الفترة هل إن النصوص القرآنية مرتبطة بالمكان والزمان الذي نزلت فيه فقط؟ أم إن النصوص القرآنية تصلح لكل زمان ومكان؟ إن أصحاب ارتباط النصوص القرآنية بالمكان والزمان الذي أُنزل فيه هم من أصحاب المدرسة المعتزلية التي أنتجت فكراً عقلانياً بُني على الموروث الفلسفي للحضارة العراقية الآرامية والحضارة الفارسية والحضارة اليونانية (الإغريقية).

لقد ساهم سكّان العراق الآراميون مساهمة كبيرة في تطوّر الفكر والحضارة الإسلامية، بل كانوا هم البناؤون الحقيقيون لتلك الحضارة بما يملكونه من تراث فلسفي ومعرفي ومادي كبير في الجانب الثقافي، فقد قاموا بعملية الترجمة العملية من اللغات اليونانية والآرامية والفارسية إلى اللغة العربية ـ فكيف لمدينة مثل بغداد بُنيت عام 145 للهجرة أن تصبح عاصمة الشرق في 50 عاماً لولا المخزون الفكري والثقافي والحضاري الموجود في تلك الأرض والذي غلّف بالإسلام؟ ونحن نرى اليوم أن «الدولة الإسلامية ـ داعش» تقوم بتدمير المراكز الحضارية الآرامية في العراق وسورية والتي على أكتاف رجال هذه الحضارة بُنيت الحضارة الإسلامية!!!!!

عنوان الكتاب:

لقد اقترحت على البروفيسور بيرغل أن أضع عنواناً جديداً للكتاب لأهمية ذلك في جذب القارئ مع الاحتفاظ بالعنوان الأصلي، فوافق على مقترحي، والعنوان المقترح هو «القهر والسلطة» لما فيه من ارتباط بالعنوان الأصلي، (**القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها ـ الدين والعالم في الإسلام**). حيث إنَّ أي سلطة دينية أو دنيوية تفرض على الإنسان فيها شيئاً من القهر والإخضاع والخضوع ومن هنا نجد حلقة الترابط بين العنوانين.

إن هذا الكتاب من العمق والأهمية بحيث يفتح أمامنا أبواباً من الصعب ولوجها، ولكن هذا هو ديدني في تقديم علماء وأفكار جديدة، وكشيء جديد قد يثير الكتاب في فكر الكثيرين العديد من التساؤلات... بالرغم مما قد ينتج عن نشر هذا الكتاب من معاناة وعقبات تُضاف إلى معاناتنا كناشرين عرب.

لقد عملنا عند إخراجنا لهذا الكتاب باللغة العربية على أن يكون نتاجنا موثقاً

ومحققاً بطريقة جيدة فبحثنا (نحن والسيد المؤلف) عن الاقتباسات العربية من أمهات الكتب وأثبتناها في أماكنها مع ذكر المصدر الذي استخرجنا منه النص وقفت بعض العقبات في طريقنا خلال البحث بالرغم من كثرة المصادر المتواجدة بين أيدينا ولكننا في بعض الأماكن لم نستطع الوصول إلى مبتغانا وقد أشرنا إلى ذلك في مكانه لعلّنا في طبعة ثانية نستطيع توثيق ما أهملناه رغماً عنّا.



عن المؤلف

بقلم: ماجد شُبْر

لقد حفلت السنوات العشرين الماضية من حياتي المهنية بتقديم العشرات من العلماء والباحثين الألمان إلى القارئ العربي من خلال ترجمة قسم من أعمالهم المفيدة والمهمة والتي أغنت المكتبة العربية. وها أنا أقدم عالماً كبيراً وعظيماً خدم الثقافة العربية والفارسية والتركية ببحوثه العديدة إنه البروفيسور يوهان كرستوف بيرغل بكتابه المهم القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها.

ولد العالم في 16 سبتمبر/أيلول عام 1931 في مدينة ـ Silesia Gottesberg والتي أصبحت إدارتها مشتركة بين ألمانيا وبولونيا بعد الحرب العالمية الثانية ـ أكمل تحصيله العلمي في ألمانيا ونال شهادة الدكتوراه في عام 1960 من جامعة غوتنغن عن بحث عدل العدول ـ

1952 درس الموسيقى ـ البروتستانت وآلة الأورغن عام 1952 ونال شهادة فيها

.

1953ـ 1954 دراسات طبية

1960ـ1969 أستاذ مساعد للبرفيسور ديترش عن الدراسات العربية.

يتقن العالم الكبير قراءة وكتابة: ـ الألمانية ـ الإنكليزية ـ الفرنسية ـ العربية ـ الفارسية ـ التركية.

ويعرف اللغات التالية: ـ الإيطالية ـ اللاتينية ـ البولندية ـ الروسية ـ السويدية والأوردو.

أما عن أعماله وبحوثه فهي عديدة ومن الصعب إدراجها في هذه المقدمة. وهذه بعض من مؤلفات وأعمال المؤلف:

أولاً: كتب ومنشورات مماثلة للكتب:

1965: مراسلات البلاط لعضد الدولة وعلاقتها بمصادر أخرى من العهد البويهي.

1966: القصائد الهزلية لأبي طالب المأموني - دراسة أدبية عن شاعر عربي كبير يكثر من التلاعب بالألفاظ والأفكار.

1968: ابن رشد ضد جالينوس.

1972: محمد شمس الدين حافظ - قصائد من الديوان.

1974: جلال الدين الرومي - النور والرقص - قصائد من ديوان أكبر شاعر صوفي.

1975: ثلاث دراسات عن حافظ (غوته وحافظ - العقل والحب عند حافظ - اثنتا عشرة قصيدة غزلية).

1975: رموز الإسلام.

1978: روائيون حديثون من إيران.

1980: إقبال وأوروبا.

1980: نظامي - خسرو وشيرين. ترجمة من الفارسية.

1991: القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها - الدين والعالم في الإسلام.

1991: نظامي - إسكندر نامه. ترجمة من الفارسية.

1992: جلال الدين الرومي - خيال الفؤاد.

1994: الله جميل ويحبّ الجمال. مقالات في شرق آنماري شيمل

1995: التاريخ وتحول المجتمع في المسرح المعاصر في العالم الإسلامي.

1997: نظامي - مغامرة الملك بهرام غور وأميراته السّبع. ترجمة من الفارسية.

1998: إيران في القرن التاسع عشر ونشوء الديانة البهائية.

2003: جلال الدين الرومي - قصائد من الديوان.

2007: ألف عالم وعالم - أدب عربي كلاسيكي من القرآن حتى ابن خلدون.

2013: نشوة الحب والموت حبّاً في الشعر الإسلامي.

ثانياً: مقالات:

1966: أدب الطبيب. كتاب عربي عن الحياة الطبية من القرن التاسع.

1967: «أدب» و«اعتدال» في «أدب الطبيب» للرهاوي.

1967: الطب في الثقافة الإسلامية.

1967: حكاية الملك بهرام غور وجاريته. ترجمة من الفارسية.

1968: السحر الحلال للفنون الجميلة في القرون الوسطى الإسلامية (باللغة الإنكليزية).

1970: دور الهجاء في الأدب العربي.

1972: النظرة العقائدية والاستقلال في التفكير العلمي في العصر الوسيط الإسلامي.

1973: حافظ ـ «عظماء التاريخ العالمي».

1973: طب النفس في البلاد العربية في القرون الوسطى.

1978: بعض الأبيات الهامة للرومي عن اللغة والشعر.

1978: العصر الإسلامي الوسيط.

1979: كتاب نزهة النفوس والأفكار.

1980: إقبال وغوته.

1980: الإنسان والكون في الإسلام ـ «وحدة الإنسان والكون في الإسلام».

1981: المرأة في الإسلام.

1983: الثورة ضد القدر كمشكلة دينية ووجودية في مسرحيات المسعدي.

1983: أهمية الرمز في الإسلام.

1983: «نور على نور». النور في التصوّف الإسلامي.

1983: شيلر والرومي والحب الكوني.

1986: رمزية الرحلة في العالم الفكري الإسلامي.

1988: «أمن عالم الأملاك أنت أو إنسيٌّ» (ابن حزم).

1989: البدنية والمرض والشفاء في الإسلام.

1989: صورة المرأة في الشعر العربي القديم.

1990: الوجه المزدوج للطب في الحضارة الإسلامية

1990: صور الحب في الثقافة الإسلامية.

1990: موضوعات واتجاهات الأدب المعاصر في العالم الإسلامي.

1991: النقد الاجتماعي في ثياب المهرّج. أفكار عن مقامات الهمذاني والحريري.

1993: القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها ـ أفكار عن صورة العالم في الإسلام.

1993: النشوة والنظام. أفكار عن جوهر الفن الإسلامي.

1994: الحرب والسلام في المديح العربي.

1994: الشعر شيء حسن ـ قصائد عربية من ستة قرون.

1994: صورة العالم في الإسلام.

1995: وجه القوة «المقدسة» في مسرحيات تركية حديثة.

1996: الأدب والواقع.

1996: عجائب المخلوقات للقزويني.

1997: «يقولون ما لا يفعلون» ـ العلاقة المتوترة بين المعنى والعبث في الشعر الإسلامي.

2000: الإسلام وحقوق الإنسان.

2003: ملك ونبي ـ صورة داوود في المصادر الإسلامية.

2006: الشاعر وشيطانه ـ نظرة في عالم الإسلام.

2011: فن الغزل.

ثالثاً: مقالات قصيرة:

- عن العلاج بالموسيقى في العصر العربي الوسيط.
- الكذب والحقيقة في الشعر الإسلامي الكلاسيكي.
- الدراويش الراقصون من قونية.
- القدر والمصير في الأدب الإسلامي.
- الحوار المسيحي الإسلامي.
- بين الروح والمادة ـ بمناسبة مرور ألف عام على ولادة ابن سينا.
- ألف سنة الجامع الأزهر في القاهرة.

- رائد الرواية العربية الحديثة ـ نجيب محفوظ يحصل على جائزة نوبل للأدب لعام 1988.
- رحلة إلى الشرق. الخمرة في الشعر الإسلامي.
- رابعة العدوية ـ متصوفة عاشقة للإسلام.
- الطب النبوي.

رابعاً: ترجمات أدبية من العربية:

- «السدّ»، دراما عربية حديثة لمحمود المسعدي.
- «الشعر شيء حسن»: قصائد عربية من ستة قرون.
- «ألف عالم وعالم» ـ مجموعة من النثر العربي من القرآن حتى ابن خلدون.

بالإضافة إلى كثير من الترجمات الأخرى من اللغات: الفارسية والتركية والأوردو والإنجليزية.

نبذة عن المترجم

وُلد محمود كبيبو في قرية الكنديسية سنة 1941 (محافظة اللاذقية) حصل على الشهادة الثانوية من ثانوية جول جمال في اللاذقية. درس العلوم الاقتصادية في جامعة بون (في ألمانيا الغربية).

عمل في عدة وظائف في سورية ثم عاد إلى ألمانيا سنة 1987 وعمل مترجماً في السفارة السورية في بون ثم في برلين.

شارك في ترجمة مجلة «دويتشلاند» التي تصدرها وزارة الخارجية الألمانية وترجم كتاب «حقائق عن ألمانيا» عشر سنوات متتالية. كما وترجم العديد من الكتب والأبحاث نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- كتاب البدو/ 4 أجزاء. (ماكس فون أوبنهايم).
- من البحر المتوسط إلى الخليج/ جزآن (ماكس فون أوبنهايم).
- امبراطورية المهدي (هاينتس هالم).
- عبد الله القصيمي، من أصولي إلى ملحد (يورغن فازلّا).
- الشيعة (هاينتس هالم) وغير ذلك.

مقدمة الترجمة العربية

صدرت النسخة الألمانية لهذا الكتاب سنة 1991 عن دار النشر الألمانية المعروفة تسي.ها. بكْ C.H.BECK في ميونيخ.

ولقد نفدت منذ سنوات. وأن تقترح عليّ دار نشر عربية نشر تعريب للكتاب لم يكن ليخطر على بالي حتى ولا في المنام. ولما طرح عليَّ السؤال عمّا إذا كنت موافقاً على ذلك كنت مندهشاً جداً لكنني وافقت على الفور ـ على الرغم من تقدمي في السن (أنا مولود سنة 1931) ـ دون تحفظ بشرط واحد وهو أن ترسل لي الترجمة تباعاً لتدقيقها. إذ إنني قد سبق لي أن شهدت مراراً وتكراراً أن ما كتبته وما عنيته لم يبق منه في الترجمة ـ على سبيل المثال إلى اللغة الفارسية ـ إلَّا القليل. وافق الناشر على ذلك وتقيّد المترجم ـ وهو مهاجر سوري يعيش في ألمانيا ـ بهذه القاعدة. وفور استلامي الصفحات الأولى تأكدت بسرور بالغ أن من يقوم بالتعريب مترجم قدير متميز واسع الخبرة أصاب في تعريب المقاطع الصعبة أيضاً. أي إن القارئ العربي في وسعه أن يكون واثقاً من أن ما يقرأه مطابق تماماً لما أقصده.

يستند الكتاب، الذي ألفته بصورة أساسية خلال فصل دراسي كنت مجازاً فيه سنة 1989، إلى دراسات كنت أجريتها في العقود الثلاثة السابقة عندما كنت أستاذاً مساعداً في غوتنغن (1959 ـ 1970) ثم أستاذاً جامعياً (بروفسور) في جامعة برن. ولقد حصلت على بعض الحوافز الجوهرية من دراساتي لمخطوطات قمت بها سنة 1966 في اسطنبول وبورصة (Bursa) وبيروت تحضيراً للرسالة التي كنت في صدد كتابتها للحصول على لقب بروفسور بعنوان: «أبحاث عن الحياة الطبية والتفكير في العصر الوسيط العربي».

في ضوء مثال ذي دلالة وأهمية، مثال الطب، أي ما كان العرب يسمونه آنذاك «علم القدماء»، درست تطور مثل هذا العلم الموروث عن الإغريق في مناخ إسلامي. وكون هذا العلم ذا منشأ «علماني»، أي «وثني»، أزعج مع مرور الزمن بصورة متزايدة الدوائر الدينية الإسلامية من العلماء والفقهاء. وهكذا بدأوا منذ القرن العاشر أو أبكر يعملون على بناء طب مشروع إسلاميٍّ، ما يسمى «طب النبي» أو «الطب النبوي» المؤلف من الأحاديث النبوية ذات المضمون الطبي. كان هذا بالنسبة لي اكتشافاً مثيراً إلى أبعد الحدود، جعلني أطرح على نفسي على الفور التساؤل عما كانت عليه «علوم القدماء» الأخرى. فهل مرت بتطورات مشابهة؟ كنت أريد، على الأقل، دراسة أهم هذه العلوم، الفلسفة وعلم الفلك والعلوم السرية. ولما فعلت هذا وجدت تطورات فكرية مشابهة بالغة الأهمية.

سار تطور هذه العلوم على المدى الطويل نحو حالة متوقعة: نحو أسلمة سطحية في أول الأمر لكنها أصبحت مع مرور الزمن وبصورة متزايدة أكثر عمقاً ووضوحاً. مثلما حدث في المسيحية حيث طغت على العلوم شيئاً فشيئاً وجهة النظر الدينية. كان الشعار المهيمن على هذه العمليات عبارة «لا حول ولا قوة إلَّا بالله». فالعلوم قدرات، لها حول أي قوة، ولذلك لا حق لها في الوجود في الإسلام إلَّا إذا خضعت للقدرة الإلهية. ذلك أن الإسلام يعني الخضوع. وهذا لم يحدث بين عشية وضحاها وإنما في عمليات طويلة استمرت أحياناً مئات السنين. وهذه العمليات التي بقيت مهملة حتى الآن هي التي يحاول كتابنا وصفها.

ولكن إلى هذه المعارف المكتسبة من المخطوطات انضمت بصورة غير متوقعة حوافز مختلفة تماماً. بعد حوالى عقد من الزمن، سنة 1985، دعيت من معهد كيفوركيان لدراسات الشرق الأدنى في جامعة نيويورك لإلقاء ما يسمى محاضرات كيفوركيان. كانت هذه المناسبة تقام كلّ عام وتتألف من إلقاء أربع محاضرات عن فن أو ثقافة الشرق الأدنى. وهكذا كانت محاضراتي عن الفن الإسلامي. كان هذا مهمة ضخمة فيها كثير من التحدي، لأنني لم أكن مختصاً بتاريخ الفن. هذه المرة أيضاً كنت مجازاً فصلاً دراسياً كاملاً للاستعداد للمحاضرات التي ستلقى باللغة الإنكليزية طبعاً. طورت خطة رسمت لأول مرة مسار الدرب التي سار عليها وتابعها

الكتاب الذي بين أيدينا. فبدلاً مما كان ينتظره المنظمون، وهو الحديث فقط عن الفن «التشكيلي» المادي، تطرقت إلى جانب هذا الفن (وهنا في المقام الأول إلى الرسوم المنمنمة) إلى الفنين العظيمين الآخرين من «الفنون الجميلة» ألا وهما الشعر والموسيقى وبحثت علاقتهما بالإسلام.

لقيت المحاضرات الأربع اهتماماً كبيراً وكان صداها جيداً. لكن ما تعلمته أنا نفسي كان الأكثر. في مجرى تحضيري للمحاضرات وفيما بعد لفصول الكتاب اتضح لي أن ربط الفنون بنوع من السحر، كما كنت قد فعلت في المحاضرات، ليس خطأً لكنه ضيق جداً. عندئذٍ اخترعت تعبير «القدرة».

فالعلوم والفنون لها «قدرات»، وقدراتها هذه يمكن في بعض الأحيان أن تصل فعلاً إلى درجة التأثير السحري. ومن هنا جاء ارتياب الأصولية من الشعر والرسم والموسيقى. وأن تكون هذه الفنون الجميلة قد ازدهرت في الإسلام فترة طويلة من الزمن، على الرغم من هذا الارتياب، فإن الفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى عنصر من عناصر الثقافة الإسلامية لم يذكر حتى الآن ألا وهو: التصوف.

فالتصوف الإسلامي أدخل عنصراً افتقر إليه الإسلام الأصولي هو: عنصر العاطفة وعنصر الافتتان: الحب والجمال. أحد مقولاتهم الأساسية المستند إلى الأفلاطونية المحدثة هو: «إن الله جميل يحب الجمال». اعتباراً من الآن كان من الممكن فهم الفن بأنه ليس إلهاء عن ذكر الله وإنما طريقاً إلى الله.

وهكذا أصبح سحر الفنون الشيطاني المريب «السحر الحلال». فقط هكذا يمكن فهم الجمال المدهش للفن الإسلامي المتمثل في فن الخط، والرسم المنمنم، والزخرفة. في سنة 1988 صدر في مطبعة الجامعة في نيويورك الكتاب المستند إلى المحاضرات النيويوركية الأربع مضافاً إليها فصلان عن «السحر الحلال» للفنون الجميلة في الإسلام[1].

الكتاب الذي بين أيدينا يتابع ما جاء في الكتاب الإنجليزي من ناحية الموضوع

---

(1) J.C BüRGEL, The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam, New York University Press 1988.

ومن ناحية الأفكار النظرية على حدّ سواء. لكن الفصول المتعلقة بالفنون الجميلة لا تكرر ببساطة ما قيل هناك بل إنها تقدم مادة جديدة واسعة وتعدل النظرية أيضاً وخاصة بإدخال تعبير «المقدرة» وتعبيرين آخرين هما: «النظام والنشوة» خصيصاً للفنون الجميلة وكذلك تجارب في التصوف وبالتحديد رقص الدراويش: «المشاركة عن طريق الخضوع»، أي المشاركة في القدرة الإلهية بأن يخضع المرء لها في المجالات الأخرى أيضاً. من ناحية الموضوع يستند هذا الكتاب إلى الكتاب الإنكليزي أيضاً لكنه ليس فقط معدلاً وإنما موسعاً جداً. وهكذا يجري، كما قلنا، بحث تطور العديد من العلوم «العلمانية» في المحيط العام الإسلامي. وإلحاقاً بالفنون الجميلة يتطرق المؤلف، مجذوباً بالدائرة السحرية لـ «المقدرة» إلى موضوع مثير آخر هو موضوع الحب وفي إطار هذا الموضوع إلى مكانة المرأة (إلى «قدرتها» وخضوعها)، وإلى الشكلين المتعارضين للحب، إلى الزواج الشرعي الصحيح إسلامياً والذي يعترف أيضاً بتعدد الزوجات ولا يحتاج إلى حب، وإلى العلاقة الغرامية الأحادية الصارمة أو ما يسمى الحب «العذري» الذي لا يرضخ لأي رقابة لكنه يخضع طوعاً لقانون الحب المطلق حتى أقصى العواقب التي تصل إلى درجة الموت من الحب.

في الفصل الأخير من الكتاب يدور الحديث عن قانون «المشاركة عن طريق الخضوع» أو بالأحرى عن جانبه السلبي أي عدم الخضوع وعما يمكن أن يؤدي إليه من عزل وفصل عن المجتمع قد يصل إلى عقوبة الإعدام، وذلك في ضوء بعض الأمثلة المعبرة.

لا يصدر الكتاب أحكاماً ولا إدانات، بل يبين فقط خطوط انقطاع التطورات وأسبابها وعواقبها. وهو لا يستند في جميع المقولات الأساسية إلى مراجع ثانوية وإنما إلى نصوص من المصادر الأصلية. الشواهد المأخوذة من الكتب ذات الصلة تثبت ما يقال فقط. هناك ما يزيد على مئة شاهد من المراجع العربية وحدها، يُضاف إلى ذلك العديد من الشواهد من المراجع الفارسية، وبعض الاقتباسات من المراجع التركية والهندوسية (أوردو)، وأخيراً وكأهم أساس من أسس الكتاب نحو 270 آية قرآنية.

يختتم الكتاب بمقارنة وسؤال: يختلف «الغرب»، أي الثقافة الغربية، عن الثقافة الإسلامية ـ وهذا يتضح أيضاً من نموذج التفكير المستخدم هنا ـ قبل كلّ شيء في جانب واحد. فبينما يلزم العالم الإسلامي نفسه بصورة متزايدة بـ «الخضوع» الذي يطلبه الدين الإسلامي، حسبما يعنيه اسمه («الإسلام» أي الانقياد لإرادة الله)، وفي هذه الأوقات بالذات يكافح مجدداً، تحت تأثير خيبة الأمل من المحاولات الفاشلة للسير على طريق الغرب، وبحماس مبالغ فيه في بعض الأحيان من أجل «الخضوع» الصحيح، تخلص الغرب منذ عصر التنوير شيئاً فشيئاً من الخضوع الذي كانت تطالب به هنا الكنيسة أيضاً، وطالب بحرية التفكير واستقلال العقل عن كلّ دوغما تحدّ من حريته وطبّق ذلك فعلاً على أرض الواقع. لكن السحر المروّض دينياً في الإسلام تحرر في هذه الأثناء دون أن يلاحظه أحد تقريباً ليحقق في صيغة التقنية الحديثة الرغبات القديمة التي لم تكن لتتحقّق إلّا في الحكايات الخرافية: بساط الريح بالطائرة، وتجاوز الزمان والمكان بالسينما، على سبيل المثال لا الحصر. فهل كان العالم الإسلامي بسحره «الحلال» ربما في نهاية المطاف أكثر صحة من الغرب بتقنيته غير الخاضعة للقدرة والمهددة بالدمار؟

لا شك في أن ما كان في يوم من الأيام انقساماً واضحاً، خياراً ثنائي الأقطاب، أصبح منذ زمن خليط غير قابل للحلحلة. أليس بالذات الممثلون الأكثر حماساً وتعصباً لـ «الخضوع» الإسلامي هم الذين يستخدمون، بمتعة شيطانية حقاً في القتل، الأدوات المميتة للتقنية الغربية لكي يعاقبوا بالضبط والتمام هذا الغرب الذي لم «يخضع».

إن المؤلف يتقدم بالشكر الحار للأستاذ ماجد شبَّر ولشركة الورّاق للنشر لأنه أخذ على عاتقه مسؤولية القيام بهذا العمل الشاق لترجمة كتابي إلى اللغة العربية.

وهو يشكر المترجم الأستاذ محمود كبيبو الذي أدّى عملاً ممتازاً بنقل الكتاب إلى العربية بلغة دقيقة وأنيقة ومفعمة بالإحساس.

يتمنى المؤلف لهذا الكتاب، الذي تعطى فيه الكلمة ليس للمؤلف وحده وإنما أيضاً لعدد لا حصر له من الأصوات الإسلامية من مختلف العصور و«المعسكرات»،

يتمنى له قراء نقديين في تفكيرهم ويحبون الاطلاع. وما يبتغيه من الكتاب لا ينصبّ على كسب الأنصار لوجهة نظره بقدر ما يرمي إلى حثّ القراء المنفتحين ذهنياً على التفكير في ما جاء فيه ولربما لإعادة التفكير في مواقفهم وتعديلها. إذ كما يقول المثل العربي:

من قرع الباب ولجّ ولج

المؤلف

مقدمة

الكتاب الذي بين أيدينا هو نتيجة انشغال بعالم الإسلام وبالدين الإسلامي والثقافة الإسلامية طيلة ما يزيد عن ثلاثين عاماً. وعلاقة المؤلف بموضوع الكتاب تتألف من مركب من التعاطف والإعجاب من جهة ولكن أيضاً من موقف نقدي متحفظ من جهة أخرى ـ وهو موقف انفصامي يشعر به، بالمناسبة، كلّ أوروبي مثقف، بسبب ديانته وثقافته المختلفة أيضاً. النقطة التي ينطلق منها هذا الكتاب، وهي التوتر بين القدرة الإلهية الشاملة بما في ذلك أولئك الذين يمثّلونها ويستغلونها لمصلحتهم من جهة والقوى الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى، ليست جديدة. ذلك أن هذه الحالة لا تنطبق على العالم الإسلامي فقط بل إنها تنطبق بالخطوط العريضة على التاريخ المسيحي أيضاً. إلَّا أن التشديد على القدرة الإلهية في الإسلام أقوى جداً وتعزيزها بوسائل «مقدسة» مبررة دينياً أوسع انتشاراً وأكثر رسوخاً مما هو الحال في المسيحية التي تنبذ العنف أصلاً بحيث إن نموذج «القدرة الكليّة والقوة المستمدة منها» يظهر فعلاً بصورة أكثر وضوحاً في تاريخ العالم الإسلامي مما هو عليه الحال في تاريخ الدول المسيحية.

لكن موضوع هذا الكتاب يدور في المقام الأول حول القوى الثقافية وتطورها في البيت المقدس للإسلام، أي في إطار النظام الكوني الذي رسمه محمد وعلّله في القرآن. أي إننا سنتحدث في بادئ الأمر عن إقامة نظام المراقبة القدسي وعن عمل هذا النظام في مجال الحياة الدينية والاجتماعية، وبعد ذلك عن تأثيره على العلوم والفنون. وهناك مبدأ أساسي يتجلى مراراً وتكراراً ألا وهو المشاركة في امتلاك القدرة عن طريق الخضوع الذي ليس هو سوى المعنى المختصر لكلمة «إسلام» التي تعني

الخضوع ولكن أيضاً الحصول على الخلاص. والخلاص يعني في الإسلام دوماً وأبداً المشاركة في السلطة التي تديرها الجماعة المسلمة («الأمة»). هنا يكمن المفتاح إلى سلسلة من الظواهر التي تبرز كالخيط الأحمر عبر التاريخ الإسلامي: النزاع المتجدد دوماً وأبداً بين الأصولية والصوفية، الارتياب القائم بين التقيد الحرفي بالنصوص الدينية والفنون الجميلة (تحريم الصور، التحفظ تجاه الموسيقى والشعر)، الصعوبات المتنامية التي يواجهها بعض العلوم كالفلسفة والطب وعلم الفلك والتي تستند إلى المحاكمة العقلية المستقلة، والقيود الصارمة المفروضة على المرأة، ولكن أيضاً أسلمة الفنون التي أدّت في مجال الهندسة المعمارية وفن الكتابة والزخرفة إلى أقصى درجات الازدهار والجمال، فلعلّ ما من فن آخر في العالم يعبّر عن الخضوع للقانون الكوني الإلهي، وفي الوقت نفسه عن المشاركة في القدرة الإلهية المطلقة، بصورة مستقيمة ومقنعة كالفن الإسلامي.

يحاول الكتاب إذاً توزيع الأوزان بصورة عادلة. فهو يتوجه إلى المسلمين وغير المسلمين طالما كانوا مستعدين لقراءته دون أحكام مسبقة. وهو يبتغي الحثّ على نقاش نقدي ليس فقط مع النصوص الإسلامية، وإنما أيضاً مع النصوص المسيحية الغربية بهدف الفهم بصورة أفضل وبيان القوى الأساسية الفاعلة في ثقافة تقوم على أساس ديني، وكذلك أيضاً في ثقافة لا تعتمد أو لا تدوم، يعتمد على المقدس - التعامل الصحيح أو الخاطئ مع القوى المسيطرة - وهذا هو موضوع البشرية الكبير والسبب الرئيس لمعظم المشاكل في العصر الحاضر أيضاً.

قُمت بكتابة هذا الكتاب بصورة أساسية من ربيع حتى خريف 1989 خلال إجازة دراسية دورية. وكانت خطة الكتاب قد نضجت خلال الأعوام السابقة وبالتحديد عند إعداد المحاضرات التي ألقيتها في مارس/ آذار 1985 في معهد كيفوركيان للدراسات الشرقية التابع لجامعة نيويورك عن «السحر الحلال» في الفنون الجميلة في الإسلام والتي صدرت سنة 1988 في كتاب بعنوان The Feather of Simurgh وبما أن الجانب الفني التاريخي للموضوع قد عولج هناك بعمق واستفاضة قُمت هنا بصياغة الفصول المتعلقة بالفنون الجميلة باختصار. بالمقابل هناك فصول جديدة عن الفلسفة والطب وعلم الكون (Cosmography) وعن العلوم السرية ولكن أيضاً عن المرأة والتصوف

وللأسف لم يتح لي الوقت اللازم لإجراء دراسات معمقة. ولذلك ظلّت بعض نصوص هذا الكتاب في صيغة المشروع الأولي. والبعض الآخر يحتاج إلى التعديل. إلّا أنني واثق من صحة وجهات النظر الرئيسة. ولكن وبصرف النظر أيضاً عن متانة الفرضيات فإن المادة المقدمة هنا مأخوذة من المصادر الأصلية؛ فهي تُعبّر بأي حال عمّا فكّر به مسلمون ذوو نفوذ واسع في عصرهم وعما فعلوه وابتغوه.

أشكر بعض الزملاء على اهتمامهم بكتابي: آرنولد إش قرأ المشروع الأولي، وبيتر بليكله وميشائيل غلوتتس قرآ المخطوطة النهائية. وأشكر تلاميذي في ذلك العام الذين تمكنت من معالجة بعض موضوعات الكتاب معهم في حلقة البحث. وأشكر كلاً من السادة الدكتور م. بوليتيكي والدكتور هـ. ب. فيكّنبرغ والدكتور أ.نولته لاهتمامهم بالمخطوطة ولما بذلوه من جهد. كما وأشكر ابني فريدمان الذي لولا مساعدته واستشارته الحاسوبية المستمرّة لما تمكّنت من الخروج من المطبّات والحيل التي أوقعني فيها هذا الجهاز المفيد الصعب. وأخيراً وليس آخراً أشكر زوجتي على مشاركتها المعنوية ومرافقتها لي ليس فقط خلال المراحل الصعبة من إنتاج «القدرة الكلية والقوة المستمدة منها» وإنما أيضاً خلال العقود الثلاثة الماضية.

يوهان كريستوف بيرغل

مدخل

الإسلام هو إحدى القوى الرئيسة التي تُحرك العالم منذ أربعة عشر قرناً. فمنذ أن غادر الواعظ المكي محمد من آل هاشم ومن قبيلة قريش مدينة آبائه وأجداده تحت جنح الظلام وهاجر إلى مدينة يثرب الواقعة إلى الشمال من مكة، والتي سُمّيت فيما بعد «المدينة» («مدينة النبي»)، بدأت المسيرة المظفرة التي لا مثيل لها لدين جديد والتي لم تتوقف أبداً حتى الوقت الحاضر غير مبالية ببعض الانتكاسات الخطيرة التي مرّت بها، لا بل إنها لم تزل مستمرة ولم تتعثر أبداً نتيجة أي تناقضات أو فشل. والآن بدأ بعض الأوروبيين، وبالتحديد أولئك الذين ما زالوا متمسكين بالمسيحية، ينظرون بقلق إلى هذا التطور ويتساءلون عما إذا كان التهديد الذي تعرّضت له أوروبا على مدى مئات السنين بسبب الزحف الإسلامي، والذي بدا أنه قد تمّ درؤه منذ إنقاذ العاصمة القيصرية فيينا من الحصار، الذي فرضه عليها الجيش العثماني، على يد الملك البولاندي يوهان زوبيسكي (الانتصار في كالنبرغ في 12/ 9/ 1683) ثم الانتصارات اللاحقة التي حققها مارشال الرايخ لودفيغ فيلهلم (1689 و1691)، عما إذا كان هذا التهديد يتشكل الآن من جديد[1]. صحيح أنه قد أقيم قبل وقت قصير احتفال كبير بمناسبة ذكرى هذا التحرير شارك فيه الأتراك أيضاً، أي إن المسيحيين والمسلمين تصالحوا بصورة رسمية. ولكن حتى من لا يخشى أسلمة أوروبا وأمريكا ينظر بانزعاج إلى العالم الإسلامي مع ما فيه من تناقضات. لا شك في أن كلّ من لديه حسّ مرهف بالجمال يبهره سحر الفن الإسلامي، وبالطريقة نفسها يأسرنا سحر الحكايات في «ألف ليلة وليلة» وكذلك رومانسية الملاحم الفارسية في العصور الوسطى وأناقة رباعيات

---

(1) هناك تعليل لهذا القلق يستند إلى العديد من الوقائع يقدمه لافّين J.Loffin: الإسلام.

عمر خيام والحلاوة الغزلية للشاعر حافظ وغيره من الشعراء الفارسيين، ولكن دون أن تفسد علينا متعتنا الظروف السياسية السائدة آنذاك، أي الاستبداد الشرقي. ولا شك أيضاً في أن كلّ من خبر الشرق قد تأثر بكرم الضيافة الشرقي، وهذا يعني في حالتنا: كرم الضيافة الإسلامي الشرقي، والدفء الإنساني الذي يستقبل به المسلمون، على الأخص المسلمون البسطاء، الغريب. ولكن بالمقابل هناك عدد قليل فقط من الأوروبيين الذين لا يشعرون بالصدمة من قسوة وتعسف القانون الإسلامي الذي يعاقب على أمور بسيطة ومنها، مثلاً، شرب الخمر الذي يُعتبر من «الخطايا الكبرى»، ولكن هناك عقوبة أشد وأقسى ومخالفةً لميثاق حقوق الإنسان ألا وهي عقوبة الإعدام لمن يرتد عن الإسلام كما ينصّ على ذلك مشروع دستور أعدّه الأزهر في القاهرة للدولة الإسلامية.

كيف يمكن التوفيق بين هذه التناقضات؟ ـ استبداد وفكر ليبرالي في المرحلة الكلاسيكية، تسامح وتعصب، الوصاية على المرأة في القانون وتمجيدها والتغني بها في الشعر، ازدهار العلوم بفضل دعم الخلفاء لها وركودها بسبب التضييق الديني الأصولي، التوحيد الصارم وتقديس الأولياء إلخ.... ـ كيف تتفق هذه الأمور مع بعضها؟

من الممكن أن يكتفي المرء بالجواب القائل إن هذه التناقضات هي تناقضات نمطية موجودة في كلّ نظام ثقافي ديني. ومن الممكن الرد على كلّ سؤال بعدد من الأجوبة المنفصلة استناداً إلى عوامل اجتماعية واقتصادية وسلطوية وذات بُعد ديني تاريخي. وبالفعل هناك كثير من الأجوبة المختلفة أشد الاختلاف والمتناقضة أشد التناقض التي تلعب فيها، طبعاً، وجهة نظر من يقدمها وسعة معرفته بالموضوع دوراً مهماً. أما الطريقة العصرية التي يقدّم بها المسلمون أنفسهم فهي، بصرف النظر عن عدد قليل من الأصوات الناقدة، تبريرية وحتى تمجيدية للذات. إلّا أن الحقيقة أن مثل هذه الأسئلة لها دون شك أكثر من جواب واحد يجب ألا تمنعنا عن البحث عن الترابطات، عن البنية الهيكلية التي ترتكز عليها كلّ هذه الأمور. مثل هذا السؤال مستكره اليوم عند بعض الباحثين. فهم يعتبرون الإسلام أعقد كثيراً من أن يكون له وجه موحد، ويعتبرون البحث عن هذا الوجه الموحد عسيراً ولا جدوى منه. وقد ذهب

إدوارد سعيد في كتاب دار حوله كثير من النقاش بعيداً إلى حدّ أنه ادّعى بأنه لا يوجد على الإطلاق أي أصل تاريخي لما سماه المستشرقون «الإسلام»؛ بل إن ما يسمونه الإسلام هو من نسج خيالهم وما هو إلّا انعكاس لما يخبئونه من نوايا استعمارية أو تبشيرية أو غير ذلك. وما يتجلى تاريخاً ما هو إلّا ظواهر منفردة لا رابط فيما بينها سوى اسمها المشترك «إسلامية»[1].

أنا لا أوافق على هذا الرأي. فقد توصلت بعد أكثر من ثلاثين سنة من الانشغال بالإسلام إلى القناعة بأن هذا الدين، الذي ما زال المسلمون حتى اليوم يسمونه «نظاماً»، قد ساهم بقدر كبير قبل بداية العصر الحديث في هيكلة جميع أفكار وتصرفات معتنقيه وبالتالي أيضاً في جميع نتاجهم الفكري والثقافي، مع العلم بأن هذه الحالة لم تكن، بطبيعة الحال، موجودة منذ البدء وإنما تمّ التوصل إليها عبر عمليات استمر بعضها مئات السنين. ولذلك فإن تاريخ الحضارة الإسلامية هو تطور لأسلمة دائمة ومتواصلة في صراع مع قوى وميول وثنية. أما الحالة النهائية فقد تمّ التوصل إليها، في العادة، عاجلاً أو آجلاً، وهي عملية يمكن أن يسميها المرء «الارتشاح الإسلامي».

سأقدم فيما يلي نتائج بعضها من أبحاثي الشخصية وبعضها الآخر مأخوذ من أبحاث الآخرين، وهي مادة توضح تَشكُّلَ وعملَ البنية الهيكلية الإسلامية نوعياً في المجتمع وفي حياة الناس مع بعضهم وفي مجال العلوم والفنون. يتعلق الأمر في المقام الأول بالعصر الوسيط، لكن إلقاء نظرة على الماضي القريب سيبيّن أن الآليات القديمة لم يزل لها تأثيرها القوي اليوم أيضاً، أو إنها يُعاد تنشيطها عمداً مرة ثانية. ولكن قبل ذلك سنقدم عرضاً متتالياً لمحاولات التفسير السابقة وللخطط والنظريات والنماذج التي وضعها المؤرخون، وبالتحديد المؤرخون الأوروبيون، لفهم التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية والطبيعة الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أن العرض انتقائي، ولقد استغنيت عن عرض كامل لكي يبقى الموضوع في إطار الإحاطة والفهم.

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق E.Said, Orientalism.

تفسيرات قديمة في الثقافة الإسلامية

لقد جرت محاولات مختلفة لتوضيح الثقافة الإسلامية في نظرية أو على الأقل، لتحديد طبيعتها المتميزة، سواء انطلاقاً منها ذاتها أو من خلال اندماج في نظرية ثقافية أوسع وأشمل. وحسب موقف الباحث، وبطبيعة الحال، حسب سعة معارفه أيضاً تمّ التوصل إلى أحكام مختلفة جداً بحيث إن البعض أبرزوا، بصورة عامة، الفروق والاختلافات مع الغرب ومع الثقافة الغربية المسيحية، بينما أبرز البعض الآخر التوافقات والقواسم المشتركة. ولعلنا يجب أن نتذكر هنا ما قاله غوته في «الديوان الغربي الشرقي»، ذلك القول الذي يحب المثقفون المسلمون الاستشهاد به دوماً:

من الحماقة أن يقوم كلّ في حالته
بتمجيد رأيه الخاص
فإذا ما كان الإسلام يعني تسليم النفس لله
فنحن جميعاً نحيا ونموت في الإسلام[1]

هناك، بطبيعة الحال، قواسم مشتركة كبيرة بين الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، وفي المقام الأول إيمانها بوجود خالق وحيد، إله السموات والأرض، وعن هذا الإيمان بإله واحد تنجم أشكال مشتركة، أو متشابهة جداً، من مظاهر الحياة الدينية لمعتنقي إحدى هذه الديانات. يصح هذا القاسم المشترك إلى درجة معينة بالنسبة إلى الخطة التي سنطرحها هنا؛ ومن الممكن تطبيقها أيضاً كنموذج توضيحي على تاريخ الثقافة المسيحية ولكنها تبين في الوقت نفسه عدداً من الفروق الهامة بين الثقافتين في محدوديتهما الدينية. وسنعود إلى هذه النقطة في نهاية الكتاب. ولكن في بادئ الأمر سنلقي نظرة على نماذج توضيحية أخرى، أي على تعاريف وتصنيفات أخرى للإسلام في أنظمة أكبر.

لنبدأ بملاحظة لهيغل (Hegel) معبّرة تماماً بالنسبة له: كان يرى في الإسلام

---

(1) باب «كتاب الحِكم» في الديوان الغربي الشرقي لغوته.

«بالمعنى الحقيقي للكلمة دين السمو» ثم قارن بين «المصادفة (Zufaelligheit) والتشابك والتجزئة في الغرب (....) والوضوح البسيط المشابه لذاته في الإسلام»[1].

ينطلق تقدير هيغل، الذي من السهل دحضه بحجج تاريخية، من ذلك التجلّي الرومانسي الذي نجده في قصيدة غوته «الهجرة» التي يفتتح بها الديوان الغربي الشرقي، هذه الوثيقة التي لم تزل صالحة لحوار عبقري مع فكر حافظ، مع الشعر الفارسي، وعلاوة على ذلك مع العالم الإسلامي بصورة عامة. هنا يتحدث غوته عن «الشرق النقي» الذي يريد الهروب إليه نظراً للاضطرابات السياسية السائدة حوله لكي «يتذوق هواء الأبوة»، لكي يستعيد فتوته من نبع الخضر. لكن إلقاء نظرة على الملاحظات والمقالات تبين أنه الرؤية السامية للشاعر في «الديوان» تقابلها النظرة الواقعية للمؤرخ غوته في أماكن أخرى. «الشرق النقي» هو، وهذا يصبح واضحاً فور ما يأخذ المرء الديوان والملاحظات معاً، ليس المنطقة الجغرافية التاريخية الحقيقية للعالم الإسلامي وإنما «الشرق الخالص»، أي الفكرة التي لا تعكرها الشوائب التاريخية (الاستبداد، على سبيل المثال، الذي يشرح غوته في الملاحظات ميزاته ومساوئه) ـ عن العالم البدئي الشرقي المنير كموطن للروح وكبلد للشاعر ـ مع الصفة «نقي» ترتبط في الديوان الرؤية الكاملة لغوته عن العالم[2]. وبالمناسبة فإن غوته لم يتورع عن الحديث عن إمكانية وجود جو مشجع للأدب ومنفتح على العالم في بلاط حاكم مستبد متنوّر[3].

أما ياكوب بوركهارت فقد تحدث عن التأثيرات السلبية جداً للاستبداد على تفتح وازدهار الثقافة الإسلامية وربط هذا بصورة مباشرة مع الدين. في كتابه «تأمّلات في التاريخ العالمي» Weltgeschichtliche Betrachtungen يتحدّث المؤرّخ الكبير عن ثلاث «قوى» ـ الدولة والثقافة والدين ـ ويشرح العلاقة المتبادلة فيما بينها، الارتباط

---

(1) Hegel, System der Philosophie III (10, 7) في: هيغل، الأعمال الكاملة. أحكام أخرى عن الإسلام مجموعة في: معجم هيغل لغلوكنر تحت كلمة Mohammedanismus .

(2) Bürgel; Wie du zu lieben und zu trinken - zum Hafis - Verständnis Goethes.

(3) انظر المقاطع عن «الاستبداد» و«الاعتراض» في «ملاحظات وأبحاث عن الديوان الغربي الشرقي».

الشرطي لكل قوة منها بالقوتين الأخريين. فالثقافة حسب رأيه تتطور بموجب العلاقة المحددة مع الدولة والدين: ولكن بينما يميل الدين والدولة إلى أن يكون لهما «صلاحية كونية»، إلى وضع أنظمة جامدة، وبالتالي إلى السيطرة على الإنسان وعلى عالمه النفسي والروحي، أي على كلّ ما يشمله التعبير «ثقافة»، فإن الثقافة هي، حسب بوركهارت، «عالم المتحرك الحرّ الذي ليس كونياً بالضرورة، ذلك الشيء الذي لا يدعي صلاحية يسعى إلى فرضها بالقسر». وهكذا فإن التهديد الكموني المنطلق من الدولة والدين ضدّ الثقافة يصبح بسهولة قيداً رصاصياً عندما «يتحدان معاً في وحدة خانقة». ويرى بوركهارت في الإسلام مثالاً صارخاً على النتائج الوخيمة لمثل هذا التحجر الذي ـ حسب قوله ـ «يطغى بصورة أساسية على مجمل الثقافة الإسلامية ويصبغها بطابعه الخاص». لكن الازدهار الكبير الذي شهدته الثقافة الإسلامية لا يمكن تفسيره بهذه النظرية إلّا إذا اعتبرناها ـ مثل بوركهارت ـ مجرد وهم، مجرد «صورة خادعة عن مدن إسلامية مزدهرة غنية بالسكان والنشاطات الحرفية وبلدان فيها كثير من الشعراء والنبلاء»[1].

إن تأملات بوركهارت J.Burckhardt ترى شيئاً صحيحاً لكنها، بصرف النظر عن توجّهها الديناميكي مبدئياً، أحادية الجانب في نظرتها إلى الثقافة الإسلامية وموجّهة إلى الحالة النهائية، إلى الخلاصة التي أسفرت عنها عملية دامت مئات السنين. إلّا أن حكمه المستهجن على الثقافة الإسلامية قد يكون له تأكيد ظاهري في حالة ذلك الشرق الذي كان معاصراً له.

مما يستحق الاهتمام ما قاله أسوالد شبينغلر (Oswald Spengler) عن الإسلام في كتابه الشهير والسيئ السمعة «سقوط الغرب» (Der Untergang des Abendlandes). قال: إن الإسلام يمثل في نظره الصيغة الأخيرة والأنقى لثقافة «سحرية» مستوطنة في الشرق منذ زمن طويل. ومن جملة ما قال: إن «روح الثقافة السحرية وجدت أخيراً تعبيرها الحقيقي في الإسلام»[2]. ونسب إلى هذه الثقافة السحرية، التي سماها

---

(1) تأملات في التاريخ العالمي، ص53، 134، 136.

Weltgeschichtliche Betrachtungen.

(2) شبينغلر، Des Untergangdes Abendlandes، ص 923، انظر أيضاً الفهرس تحت كلمة «إسلام».

أيضاً «عربية»، أشكالاً فنية وأسلوبية معيّنة ورأي، بناءً على طريقة متماثلة جريئة في النظر إلى الأمور، في القيصر الروماني ديوقليتيانوس «خليفة» سابقاً وفي معبد البارثينون (في أثينا) الجامع الأول[1]. لكنه بصرف النظر عن هذه الملاحظات غير التاريخية لم يتعمق أكثر من ذلك في كتابه المذكور في الثقافة الإسلامية. ذلك أن الثقافة السحرية كانت بالنسبة له مجرد واحدة من ثمان ثقافات مستقلة وضعت في مسار تطورها نظاماً للحياة وكانت مختلفة عن بعضها «روحياً» - ومن ضمنها ثقافة الغرب التي سماها «فاوستية» (نسبة إلى فاوست، غوته) وتنبأ بسقوطها القريب. وسنعود في نهاية هذا الكتاب إلى الحديث عن العلاقة بين كلمتي «سحرية» و«فاوستية».

إلّا أن ما يقوله شبينغلر عن «روح» الثقافة السحرية هو أحادي الجانب: «حماس ذهن صاح، جمر بارد، صوفية جافة، نشوة مبالغة في دقتها»[2]. لا يستطيع المرء أن يصدر مثل هذا الحكم إلّا إذا كان يعرف الطبيعة الإسلامية من الخارج فقط، أي فقط من الكتابات (يعتمد شبينغلر هنا على القرآن). لا بل إن وصفه الفرائض الإسلامية بأنها «كئيبة ومريرة»[3]، مهما بدا هذا الوصف صائباً للوهلة الأولى، لا يصح إلّا إذا نظر المرء إلى هذه الواجبات نظرة مراقب خارجي غير مشارك في أدائها، ولكن ليس عندما يعلم المرء كيف يشعر المسلمون عند أدائهم لهذه الواجبات، أي عندما يعرف مدى سرورهم وسعادتهم حتى في أيام الصيام. ولكن وقبل كلّ شيء من الخطأ اختزال الإسلام إلى مجموعة من الواجبات فقط.

لقد قام مؤرخون آخرون أيضاً بمحاولات لتصنيف الحضارات. فبعد شبينغلر مباشرة جاء آرنولد توينبي الذي، كما هو معروف، تأثر جداً بشبينغلر. إلّا أن توينبي Toynbee يُميز بين ما لا يقل عن 26 ثقافة (حضارة) ولكن لم يبق منها سوى خمس ثقافات حية هي: الثقافة الغربية، والثقافة المسيحية الأرثوذوكسية، والثقافة الإسلامية،

---

(1) المصدر نفسه، ص 97.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 931.

(3) المصدر السابق نفسه، ص931.

والثقافة الهندية، والثقافة الآسيوية الشرقية. وأعطى توينبي الأديان دوراً أساسياً في تجديد الثقافات وتنبأ للإسلام لهذا السبب بانبعاث جديد[1] وإذا ما كان مصيباً في تنبُّه فإن الاضطرابات الجارية حالياً في العالم الإسلامي ما هي إلَّا نوع من آلام الولادة التي تسبق التجديد. ولكن المستقبل هو الذي سيكشف ما سيولد.

يطرح العديد من المؤرخين السؤال عما إذا كانت الثقافة الإسلامية ثقافة مستقلة. وإذا ما كان شبينغلر قد اعتبرها الصيغة المتكاملة لثقافة سحرية مستقرة في الشرق منذ زمن طويل، فإن مؤرخين آخرين أبرزوا، بدلاً من ذلك، الجانب الاشتقاقي الثانوي. ولقد صنّف آلفرد فيبر في كتابه «تاريخ الثقافة كسوسيولوجيا ثقافية» (Kulturgeschichte als Kultursoziologie) الإسلام كـ«ثقافة ثانوية من الدرجة الثانية» واعتبر بالتالي ثقافته، مثل بوركهارت، من الدرجة الثانية ومقلّدة لما سبقها[2].

على خط مشابه يتحرك تسي. هـ. بيكّر الذي صعد من باحث في العلوم الإسلامية إلى منصب وزير ثقافة بروسي وأدّى بهذه الصفة كثيراً من الخدمات الجليلة للجامعة الألمانية. بالنسبة لبيكر لم يكن الإسلام، في واقع الأمر، إلَّا «امتداداً للهيلينية اتخذ مع مرور الزمن بصورة متزايدة طابعاً آسيوياً»[3]. وهذا هو الرأي الذي يتبناه أيضاً، بصورة عامة، غوستاف فون غرونباوم عندما يصف الثقافة الإسلامية بعد 1100 (سنة مسيحية) أي خمسة قرون بعد الهجرة بأنها «أقل أو أكثر عملية إقصاء متعمد للهيلينية»[4].

وإذا ما كان بيكّر يرى في الثقافة الإسلامية ابناً هجيناً للثقافة الهيلينية فإن عالماً في الشؤون الإسلامية وهو يورغ كريمر المتوفى شاباً، قد أجرى في دراسته المكثفة والغنية إلى أقصى الحدود بالمواد، «مشكلة التاريخ الثقافي الإسلامي»، مقارنة بين هذه النظرية «الساعية إلى الوحدة الثقافية» والرؤية «المتعددة الثقافات» واعتبر المؤرخ

(1) A.Toynbee: A Study of History.

(2) انظر أيضاً تورنر: فيبر والإسلام Weber and Islam.

(3) بيكر، إرث العصر القديم في الشرق والغرب، ص17

G. von Grunebaum, Das Erbe der Antike in Orient und Okzident.

(4) إسلام، ص 165.

هاينريش ترولتش (Troeltsch) أهم ممثليها والذي يرى أن «الحضارة البشرية لم تكن توجد إلّا في ثقافات فردية منفصلة كلياً عن بعضها». ومما كان يعبّر عن مثل هذه الحضارة منطقة الشرق الأدنى التي «توحدت أخيراً في الثقافة الإسلامية»[1].

كان كريمر ذاته يميل إلى ترولتش لكنه حاول تحديد جوهر الثقافة الإسلامية تحديداً جديداً على أساس أنه جوهر «ثقافة القلب». واعتمد في ذلك بصورة رئيسية على الغزالي، وكان في وسعه أيضاً الاعتماد على أي عالم آخر من الصوفيين الإسلاميين الكبار[2]. وتجدر الإشارة إلى أنه كان متفقاً في هذه الرؤية مع فكر الشاعر والمفكّر الإسلامي الهندي محمد إقبال (1877 ـ 1938) الذي يتحدث في كثير من قصائده عن قطبية بين الشرق الإسلامي كمملكة القلب والحب والغرب كمملكة العقل. هذه الفكرة الإقبالية، وهذه ملاحظة أودّ ذكرها هنا على الهامش، ليست بعيدة كلياً عن الواقع لكنها في تعميمها دون تمييز غير صحيحة. لا شك في أنها تلقى قبولاً واسعاً في الشرق وتنشر بمنتهى الحماس. إلّا أن مدى التأثير الثقافي لهذا التقسيم الثنائي يبقى عند إقبال غير واضح كما عند كريمر. وعندما يعيد إقبال الفتوحات الإسلامية إلى الحب الشرقي الكوني الذي يتغنى به يصبح واضحاً أية أبعاد يعطيها لمفهومه عن الحب[3].

إلى جانب المؤرخين العالميين والعلماء الغربيين المختصين في الشؤون الإسلامية الذين دار الحديث عنهم (باستثناء إقبال) حتى الآن، حاول أيضاً مؤرخون مختصون بشؤون الدين تصنيف الإسلام في منظومات أكبر. وهكذا وصف غ. فان در ليو في كتابه المثير للإعجاب عن ظاهرة الدين، الذي ينطلق من أن إحساس المرء بقوة خارقة فوق طبيعية غير قابلة للتفسير هو أصل جميع أشكال التدين، وصف الإسلام بأنه دين الجلالة والخضوع[4]. وهناك عالم آخر في شؤون الدين مشهور عالمياً هو

---

(1) كريمر، مشكلة التاريخ الثقافي الإسلامي، ص15

J. Kraemer, Das Problem der islamischen Kulturgeschichte.

(2) كريمر، المصدر السابق، في أماكن متفرقة.

(3) بخصوص إقبال انظر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

(4) فينومولوجيا الدين، ص371 ـ G. Van der Leeuw: Phaenomenologie der Religion, s. 731.

ميرسيا إلياده أعطى بتعابيره عن المقدس والدنيوي ـ ولكن بالتحديد تعبيره عن «المكان المقدس» ـ فكرة مهمة عن فهم مطابق للدين الإسلامي، إلّا أنه لا يأخذ أمثلته من الإسلام وإنما مما يسمى الأديان البدائية وأيضاً من اليهودية والمسيحية[1].

فيما يتعلق بالعرض الذاتي الحديث للإسلام سنتوسع أكثر من اللازم لو استعرضنا بالتفصيل جميع المراجع. في سياق عرضنا للموضوع ستكون هناك فرصة للحديث عن هذا المرجع أو ذاك. إلّا أن بعض المراجع التي صدرت في الأعوام الماضية تستحق أن نذكرها هنا، وخاصة من دائرة مدرسة ابن عربي الحديثة، والتي تتحدث بصورة معرفية موضوعية عن أهمية التصوف بالنسبة إلى انتشار الثقافة الإسلامية: علماء من مثل تيتوس بوركهارت، وحسين نصر، ونادر أردلان، ولاله بختيار، قدّموا دراسات ممتازة عن الإسلام، إلّا أنهم يميلون إلى تقديم عرض سام ويقعون في خطأ مطابقة الإسلام الصوفي مع الإسلام ككل.

هناك أخيراً كتاب مهم يستحق الذكر أيضاً للأستاذ محمد. أركون المدرس في جامعة السوربون بعنوان «نقد العقل الإسلامي» يتبع جزئياً طرقاً مشابهة لدراستنا. إلّا أن المبدأ مختلف لأن أركون لا يبحث عن العلاقة بين القدرة الكليّة والقوى المستمدة منها وإنما عن العلاقة بين العقل وما يسميه «المخيال». بالنسبة له أيضاً لم ينجم التطور اللاحق عن الأسس بل يعتبره ـ وفي ذلك يتطابق رأيه مع رأي جميع المفكّرين المسلمين الحديثين ـ ضلالاً ويدعو إلى فهم الرسالة الأصلية للقرآن بدراستها بالوسائل الحديثة لعلم اللغة والأدب وعلم البنيان اللغوي الذي يعتبر اللغات منظومات ترتبط فيها جميع الوحدات والقواعد كوحدة كلية ببعضها، وإلخ.. إلّا أن التوقعات المرتبطة بذلك لا تكاد تتحقق[2].

أما خطتي أنا فلا تستند إلى خلاصة جميع هذه النظريات وإنما إلى دراسة المصادر، وإن كانت أيضاً، بطبيعة الحال، المناقشة المكثفة للنظريات الموجودة تبرر وتجعل من الممكن تكوين نظرة خاصة بي. وأما الشيء المتميز في بحثي فهو أنني

---

(1) المقدس والدنيوي، ص23 وما يليها. M.Eliade: Das Heilige und das Profane

(2) M. Arkoun: La Critique de la raison islamique.

سأستعرض في بادئ الأمر بعض القوى الإسلامية المؤثرة في ديناميكيتها وجدليتها ثم سأتحدث عن تأثيرات هذه القوى على التطور في مقاطع منفردة معبرة عن الثقافة الإسلامية لكي أصل أخيراً إلى رسم حدود بين الثقافة الشرقية الإسلامية والثقافة الغربية المسيحية.

الجزء الأول

القدرة الكلية والقوة المستمدة منها وجوانبها الاجتماعية

الفصل الأول

الأسس

1 - البيت المقدس - المكان المقدس

من المعروف منذ زمن طويل أن غرض الأديان هو التقديس، أي تصنيف أشياء العالم نسبة إلى مقدس ما. ولقد طور ميرسيا إلياده، المؤرخ الهام المختص في شؤون الدين والروائي، في كتابه «المقدس والدنيوي» المذكور سابقاً التعبير المجازي للمكان المقدس والبيت المقدس. وهو تعبير مناسب بشكل خاص لتوضيح العمليات والأحداث الجارية في الإسلام وهي التي يتعلق بها الأمر في هذا البحث. في مركز الإسلام تقع طقوس الكعبة أي شعائر الحج إلى مكة الذي يتعين على كلّ مسلم أن يقوم به مرة واحدة على الأقل في حياته. والكعبة هي البيت المقدس بامتياز في الإسلام، وقدسيتها هائلة جداً إلى درجة أن إشعاعها ينتشر في محيطها أيضاً. فكما كان للمعبد اليوناني حرمه المقدس، وكما للمعبد اليهودي باحته الأمامية المقدسة، للكعبة أيضاً حماها أي منطقتها المقدسة. والشعائر الدينية تفرض على الحجاج ارتداء لباس خاص مبارك والامتناع خلال فترة أداء الشعائر عن الاتصال الجنسي وغير ذلك من الأعمال غير الطاهرة. وتعبر اللغة بكلّ وضوح عن هذه العلاقة: تسمى الكعبة المقدسة «الحرم»، وهي كلمة مشابهة للكلمة المستعملة للتعبير عن جناح النساء «الحريم»، ويسمى الدخول إلى المنطقة المقدسة «إحرام» ومن الجذر نفسه تشتق أيضاً كلمة حرام أي «ممنوع». وكلا المعنيين يصبان معاً في التسمية التي يطلقها القرآن على الكعبة

﴿ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1] وعلى رمضان ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ﴾[2]، أي المسجد المحرم أو الممنوع والشهر المحرم أو الممنوع. وهكذا نلاحظ أن القدسية مرتبطة بصورة مباشرة مع تصور الممنوع، وهي بالتالي لها قوة فاعلة «سلطة».

كانت الكعبة منذ زمن غير معروف مكاناً مقدساً يحج إليه الوثنيون من سكان شبه الجزيرة العربية. وكانت مقاومة المكيين لمحمد تستند بصورة أساسية إلى خشيتهم من أن النبي المزعج لهم الذي يدعو إلى الإيمان بإله واحد سيحارب ليس فقط تعدد الآلهة وإنما أيضاً شعائر الحج إلى الكعبة ويحرم مكة من المداخيل الكبيرة التي كان التجار المستفيد الأكبر منها. وما إن قرر محمد تحويل هذا المعبد الوثني إلى معبد إسلامي حتى توقفت المقاومة المكية. وبذلك خطا محمد خطوة هامة نحو بيت الإسلام المقدس الذي كان يدعو إليه: فقد حوّل تقليداً وثنياً إلى تقليد إسلامي مقدس. من المؤكد أنه تصوّر الأمر على الشكل التالي، وهو أن هذه الشعائر هي في الأصل شعائر توحيدية، إذ إن الكعبة بناها آدم ثم رمّمها إبراهيم وإسماعيل، لكن شعائر العبادة تحوّلت مع مرور الزمن إلى مجرد خدمة للأصنام وبالتالي يجب تنقيتها مما لحق بها من دنس وتقديسها.

لكن الكعبة (وما يرتبط بها من شعائر العبادة) لم تكن سوى شيء واحد من الأشياء الكثيرة التي جهز بها محمد بيته المقدس. كان يسعى إلى تأسيس دين له شعائر تتحكم في مجرى اليوم والسّنة والحياة بكاملها. ولم يكن هذا ممكناً إلّا بتبني الطقوس القائمة المجربة مع إجراء بعض التعديلات عليها لكي يستطيع القول إن ما تبناه نابع منه. وهذا ما حدث، مثلاً، مع الصيام الذي كان اليهود يحثون عليه ثم تحول إلى الصيام شهراً كاملاً ثم مع القبلة أي الجهة التي يتوجه نحوها المصلون: كانت في البداية القدس ثم أصبحت فيما بعد مكة.

ومن أجل التميز اتُهم أيضاً اليهود والمسيحيون بأن كتبهم المقدسة محرّفة ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[3]، ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ

(1) سورة البقرة، الآية 144.

(2) سورة البقرة، الآية 194.

(3) سورة البقرة، الآية 59.

عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾[1]، ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِۦ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾[2]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا ﴾[3]، ومن الواضح أن محمداً لم يبق له أي خيار آخر بعد أن اتهمه اليهود بأن الآيات القرآنية غير المطابقة للعهد القديم إنما هي انحراف وضلال وبعد أن رفض المسيحيون نكرانه للثالوث المقدس ولكون المسيح ابن الله. ولكن من الناحية الأخرى تمسك محمد برؤيته عن ديانة توحيدية بدأت بآدم وربط القرآن رسالة محمد بهذا التاريخ المبارك بأن قال: إن محمداً بشّر بمجيئه التوراة والإنجيل ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾[4]، ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾[5]. لكن محمداً ليس مجرّد نبي في سلسلة الأنبياء التوحيديين بل هو آخرهم «خاتم الأنبياء» ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾[6].

إلا أن اهتمام محمد لم يقتصر على الجانب العقائدي والتعبدي لديانته، بل شمل أيضاً الحياة العملية. كلّ شيء يجب أن ينظم حسب الإرادة الإلهية، كلّ شيء يجب أن يقدس، الشعائر الدينية كما الحياة اليومية. لا شك في أن نبي الإسلام تحرك بهذا الخصوص أيضاً على آثار شعب إسرائيل وقد اعتُبر تركيز الدعوة

(1) سورة النساء، الآية 46.

(2) سورة المائدة، الآية 13.

(3) سورة المائدة الآية 41.

(4) سورة الصف، الآية 6.

(5) سورة الأعراف، الآية 157.

(6) سورة الأحزاب، الآية 40.

الإسلامية على الشرعية بمثابة عودة إلى مرحلة ما قبل المسيحية من تطور الديانة التوحيدية[1].

كان محمد يريد إقامة بنية اجتماعية مدعمة دينياً، وضع نظام للحياة. ولكن كما تخلى عن إلغاء شعائر الكعبة تفادى أيضاً مواجهة معاصريه بأفكار ثورية جديدة. إذ إنه تبنى، بصورة عامة، المؤسسات الحقوقية والاجتماعية القائمة في زمانه وفي محيطه كتعدد الزوجات ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[2] والثأر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3] والعبودية ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ۚ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[4] ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[5] بأن دعا في كلّ حالة من هذه الحالات إلى درجة أخلاقية أعلى، إلى الزواج بامرأة واحدة لمن لا يكون قادراً على معاملة امرأتين أو ثلاث أو أربع بصورة «عادلة»، وإلى الاتفاق السلمي ودفع دية في حالة ثارات الدم، وإلى تحرير العبيد كعمل خيّر وأيضاً كتعويض عن عدم القيام ببعض الواجبات الدينية.

مع ذكر هذه المؤسسات في القرآن مع التوصيات المذكورة دخلت في البيت المقدس للدين الجديد، لم تعد وثنية بل أصبحت مقدسة، أي اكتسبت نوعية أخرى

---

(1) Nwyia: «Instaurer la loi, comme l'a fait le coran, sept siècles après son abolition par le Cristianisme, était un acte anachronique (...)» - In: Exégèse coranique et langage mystique, s. P. B.

(2) سورة النساء، الآية 3.

(3) سورة البقرة، الآية 178 وما بعدها.

(4) سورة النحل، الآية 71.

(5) سورة الروم، الآية 28.

مختلفة جذرياً. ومن المهم بشكل خاص انعكاسها على ممارسة السلطة. فمن الناحية الدنيوية البحتة مارس محمد بعد هجرته إلى المدينة وتوليه الدور القيادي سياسة سلطوية فظة واستعمل الوسائل التقليدية لمثل هذه السياسة بما فيها الغزو والحرب والقتل. فالهجمات التي كان يشنها محمد على القوافل لكي يجبر مكة على الخضوع كانت تُسمى، تماماً كالهجمات السابقة بين القبائل البدوية المعادية، «غزو» وبقيت هذه الكلمة كمرادف لكلمة «جهاد»، أي الحرب المقدسة. ولقد أطلق اسم «غازي» على الأبطال العظام للحرب المقدسة. وحتى أتاتورك كان يحمل في سياق غير ديني هذا اللقب البطولي الإسلامي. لكن الشيء الحاسم كان أن الغزوات والحروب لم تعد مسموحة إلّا «في سبيل الله»؛ وكان هذا من الناحية النظرية ينطبق على جميع أشكال ممارسة السلطة في الإسلام: لم يعد استعمال القوة مسموحاً إلّا في حالة الدفاع وفي سبيل نشر المقدس. وهكذا قسم القانون الإسلامي العالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب».

لكن الواجبات الدينية الإسلامية الأخرى ترمي أيضاً إلى التطهير والمباركة. نخص منها بالذكر: الختان المأخوذ عن اليهودية (ليس له ذكر في القرآن)، والوضوء الذي يجب القيام به قبل الصلاة وغير ذلك من العبادات، حيث التلوث الكبير (كالاستمناء والحيض) يتطلب طهارة كاملة أي غسل الجسم بكامله، والصيام في شهر رمضان. لا بل إن الزكاة يمكن النظر إليها من هذا الجانب كحركة لتطهير الحياة الاقتصادية وينطبق الشيء نفسه على تحريم الربا والفائدة الذي أدّى في الزمن الحالي إلى نشوء نظام مصرفي إسلامي[1]. تطهير الفرد والجماعة يخدم الخضوع للمقدس، وهو أهم تعبير له.

المقدس هو الله، القدرة الإلهية المطلقة. والإسلام يعني «الخضوع»، ويعني أيضاً، عندما نشتقه من كلمة «سلام»، «الدخول في حالة السلام»، والمبدأ التابع له «مسلم» يعني إذاً «الخاضع أو الذي دخل في حالة السلام»[2]. وبالفعل فإن كلا

---

(1) انظر بهذا لخصوص العرض النقدي الرزين الذي قدمه رايسنر في: «الإسلام في الزمن الحاضر» تحرير:

W. Ende udo Steinbach: «Der Islam in der Gegenwart».

(2) في الحالة العادية لا تذكر المراجع إلّا معنى «الخضوع». يعود الفضل في الإشارة إلى معنى «الحصول على السلام» إلى: H. H. Schaeder .

المعنيين يشترطان بعضهما البعض ونحن نحصل على المضمون الحقيقي لكلمة «إسلام» عندما نترجمها: «الوصول إلى السلام عن طريق الخضوع». لكن كلمة «هايل» (الألمانية) لا تعني هنا الخلاص من الخطايا والذنوب عن طريق تضحية ابن الله بنفسه، وإنما تعني الانتظام في الكون المنظم من الله والمسيّر بقدرته الكلية، لا بل تعني في نهاية المطاف المشاركة في القدرة الكلية لله.

2 - تقديس الماضي:

لا تمتد أبعاد التقديس إلى المكان فحسب بل إلى الزمان أيضاً. حياة الإنسان الفرد محاطة بجملة من الطقوس والشعائر التي تخدم تقديسه. حياة الشعوب وفي نهاية المطاف حياة البشرية بأسرها تكتسب بواسطة هذا التاريخ الأنبيائي إطاراً مقدساً.

يعتبر الإسلام نفسه، كما سبق وذكرنا، الدين المنزَّل منذ بداية التاريخ البشري. فلم يكن آدم النبي الأول فحسب بل يعدّ أيضاً باني الكعبة، وبذلك كان المسلم الأول[1]. وتشمل سلسلة الأنبياء الآخرين المذكورين في القرآن شخصيات من العهد القديم وكذلك أسماء أخرى غير معروفة أخذت ـ كما يبدو ـ من السير المتناقلة العربية القديمة. وتتطابق فرضية محمد بأن الديانة التوحيدية كانت الدين الأصلي للبشر مع الفرضية الواردة في العهد القديم، لكن تضييق الفكرة يبدأ مع زعم الإسلام أنه الشكل الصحيح الوحيد للديانة التوحيدية، لكن هذه النظرة إلى الأمور تنبع من أن كلّ دين يدعي أنه وحده يملك الحقيقة. حسب الرأي الإسلامي فإن كلّ إنسان مسلم «على الفطرة»، أي إن كلّ إنسان يولد مسلماً وبعد ذلك يجعل منه أهله مجوساً (من أتباع زرادشت) أو يهودياً أو مسيحياً وإلخ...، إذا لم يحالفه الحظ ويبصر ضوء العالم في أسرة مسلمة[2].

وبناءً على ذلك يكون طبيعياً أن يقدس المسلمون قبور أنبياء من فترة ما قبل

(1) زيليغزون: «آدم» في: قاموس الإسلام، لايدن 1941.

(2) ماكدونالد: «فطرة» في: انسكلوبيديا الإسلام.

الإسلام»[1]. ويندرج في هذا السياق أن تماثيل مكتشفة من مرحلة ما قبل الإسلام تفسر على أنها صور لمحمد، والكتابات المنقوشة عليها والتي لم تعد مقروءة تفسر على أنها إعلان عن قدوم النبي العربي. يروي جغرافي عربي من القرن التاسع اسمه ابن خرداذبه أنهم عثروا على ثلاثة تماثيل في إحدى مصاطب الجيزة: كان أحدها يمسك أفعى، والآخر يركب على حمار ويمسك بيده عصا، والثالث يركب على ناقة ويمسك بيده قضيباً. قُدمت التماثيل إلى ابن طولون على أنها صور للأنبياء الكبار الثلاثة: موسى وعيسى ومحمد[2].

ومما يعدّ، علاوة على ذلك، معبراً ومثيراً المحاولات الرامية إلى إدراج شخصيات من خارج الديانات التوحيدية في تاريخ الأنبياء ما قبل الإسلامي. والمثال النموذجي على ذلك مأخوذ من التراث الوثني ومعتبر من الشخصيات التي تستحق الانضمام إلى البيت المقدس وهو الشخص المذكور في القرآن تحت اسم «ذو القرنين» وهي صفة تطلق في التفسير الإسلامي عادة على الإسكندر الكبير. وبذلك حصل الفاتح اليوناني الذي احتل بلاد فارس وأجزاء واسعة من آسيا على الشرف غير العادي حقاً بأن ضُمّ إلى صف الأنبياء التوحيديين. ويعود السبب في هذا الرفع إلى مصاف الأنبياء إلى أن ذا القرنين منحه الله، حسبما جاء في القرآن، القدرة «السلطان» على الأرض وكلفه بالمهمة النبوية بأن يعاقب الأشرار وينشر الخير. ثم يتحدث القرآن عن حملاته إلى أماكن غروب الشمس وطلوعها «مغرب الشمس ومطلعها»، وأخيراً عن رحلته إلى قوم يهددهم يأجوج ومأجوج فيقدم لهم المساعدة بأن يبني من مادة سائلة سداً مانعاً بين جبلين يصد الغزاة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۞ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَـٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ۞ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ۞ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ۞ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا نُّكْرًا ۞ وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ۞ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ۞ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ۞ كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ۞ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ۞ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ

(1) Busse, Der Islam und die biblischen Kultstaetten.

(2) Haarmann, Heilszeichen im Heidentum - Muhammad-Statuen aus vorislamischer Zeit.

وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۞ قَالُوا۟ يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ۞ قَالَ مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ۞ ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ۞ فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَـٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا ۞ قَالَ هَـٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّى فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا ﴾ [1].

هناك إلى جانب الإسكندر شخصية قرآنية أخرى تستحق الذكر هي شخصية لقمان الذي سُمّيت السورة 31 من القرآن باسمه. وهو رجل آتاه الله الحكمة فألّف مجموعة من الأقوال المأثورة والحكم التي تعطي هذه السورة صيغة الوصية بتكرار كلمة «يا بني» مراراً بصيغة المخاطبة. لا شك في أن لقمان كان شخصية عربية قديمة. لكن الأقوال المأثورة المنسوبة له في القرآن «تنتمي إلى الشعر المؤلف من أقوال مأثورة عامة» [2]. وبذلك أصبحت هذه السورة مثالًا ليس فقط لوصايا مشابهة قدمها مسلمون مشهورون لأبنائهم، بل قدّمت حجة قرآنية لنقل حكم وأقوال مأثورة من الثقافات الأخرى، وبالتحديد من الثقافة اليونانية. لكن لقمان اعتبره علماء مسلمون لاحقون، من جهة، وزير داوود أي وضعوه بصورة دقيقة إلى حدّ ما في التاريخ المبارك، ومن جهة أخرى، بمثابة ايزوب، الكمايون لا بل بروميتوس [3] (إله النار في الميثولوجيا اليونانية). ويُقال إن أمبيدوكليس أخذ حكمته منه [4]. ويصفه ابن خلدون، ولكن مع إضافة عبارة «على ما يزعمون»، بأنه مؤسس الفلسفة اليونانية، وبالتحديد المدرسة الأرسطالية والمدرسة الزينونية [5]. وهذا يعني أن الاسم القرآني لقمان والشخصية الغامضة التي تختبئ وراءه أفادت في الأوقات اللاحقة كشخصية بارزة من أجل أسلمة شخصيات مختلفة من العهد الوثني كانت دوائر معينة تحرص على شرعيتها.

---

(1) سورة لقمان، الآيات 83 ـ 98؛ وانظر أيضاً «الإسكندر» في «قاموس الإسلام» وكذلك الكلمة الختامية في ترجمتي لملحمة الإسكندر لنظامي.

(2) هيلّر، «لقمان» في قاموس الإسلام.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» : ج1، ص36.

(5) «مقدمة» تحرير كاتريمير، ص90؛ «مقدمة» ترجمة ف. روزنتال، ج3، ص14.

في حالات أخرى أيضاً اتخذت تساويات مشابهة لغرض التملك اللاحق أو بالأحرى الشرعنة. ومن الأمثلة المشهورة كما هي عند هرمس المثلّث، المؤلف الأسطوري للمدونات المحكمة المسماة باسمه، مع النبي إدريس المذكور في القرآن[1]. في هذه الحالة أيضاً يتعلق الأمر بشخصية مذكورة في القرآن بصورة سطحية فقط ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِدۡرِيسَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيّٗا ﴾[2] و﴿ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِدۡرِيسَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[3] أتاح عدم تحديدها مماهاتها مع شخصيات أخرى. ولم تقتصر مماهاة إدريس على اعتباره هرمس المثلّث، بل تمّت مماهاته مع إلياس التوراتي ومع شخصية الخضر المليئة بالأسرار، وهي شخصية غير مذكورة بالاسم في القرآن لكنها تحظى باعتبار كبير في التصوف الإسلامي. الخضر، الذي يسميه غوته في «الديوان الغربي الشرقي» Chiser ويسمّيه روكرت Chidher، دخل منذ زمن طويل إلى الأدب الألماني كشخصية لا تموت وكحامٍ لماء الحياة. من ناحية التاريخ الديني يُعدّ الخضر أكثر القديسين المسلمين إثارة للاهتمام. فالحكاية التبريرية المنسوبة له في القرآن ﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا * ... * وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ﴾[4] تجتمع فيها عناصر من ملحمة جلجامش ومن رواية الإسكندر والحكاية اليهودية عن إلياس والحاخام يشوا بن ليفي. ولكن في التحسينات اللاحقة نسبت إلى الخضر صفات أخرى بحيث اكتسب في نهاية المطاف ملامح تذكرنا، إلى جانب أوتنابشيم والإسكندر الكبير وإلياس، باليهودي الأبدي أهاسفر وبالقديس جورج[5]. لكن الخضر يقودنا بخلوده من الماضي إلى المستقبل ولذلك سنتحدث قليلاً عن نهاية العالم الإسلامية.

---

(1) Wensinck: «Idrīs» im Handwörterbuch des Islam; Plessner: «Hirmis» in Enzyklopaedie des Islams.

ونسينك «إدريس» في قاموس الإسلام؛ وبليسنر «هرمس» في موسوعة الإسلام.

(2) سورة مريم، الآية 56.

(3) سورة الأنبياء، الآية 85.

(4) سورة الكهف، الآيات 65 ـ 82.

(5) Wensinck: «Al-Khadir» في «قاموس الإسلام».

3 - تقديس المستقبل:

كما تغلّبت العقيدة الإسلامية على الماضي تغلبت على المستقبل أيضاً. ومن المعروف أن المنطلق كان ولم يزل توقع انتصار الإسلام على نطاق عالمي. البيت المقدس الذي يسميه المسلمون أنفسهم «دار الإسلام» يرى نفسه في مواجهة الجزء غير المسلم من العالم والمسمى «دار الحرب» والذي يجب إخضاعه، وإذا ما اقتضى الأمر احتلاله، كما يدل الاسم، بواسطة الحرب. أما نقل هذا التصور من المطلق إلى النسبي أو التفكير بإلغائه بواسطة وحي لاحق أفضل فهو مستبعد كلياً لا سيما أن محمداً اعتبر نفسه آخر نبي في سلسلة الأنبياء التوحيديين أو «خاتم الأنبياء». وبالتالي فإن الاعتراف بنبي بعده يُعدّ إلحاداً وارتداداً عن الإسلام. ولكن الارتداد عن الإسلام عقوبته القتل ولذلك كانت الملاحقة الدامية للبهائيين منذ نشوئهم في القرن التاسع عشر. بصرف النظر عن هذا اليقين المبدئي بخصوص المستقبل فإن التفاؤل بالتطور المستقبلي في الحالات المنفردة لا يخلو من الشوائب. لا بل العكس هو الحالة الأكثر احتمالاً. ليس فقط أن الإسلام لن يستطيع بهذه السهولة إخضاع جميع ممالك العالم بل سيكون هناك أيضاً ارتداد وتشتت في صفوف المسلمين أنفسهم. لكن الله سيتدخل في الوقت المناسب ويرسل في كلّ قرن «مجدداً» وأخيراً في نهاية الزمان سيرسل «مهديّاً» يساعد الإسلام على تحقيق النصر النهائي.

من «المجددين» المشهورين في القرون المبكرة كان، على سبيل المثال، اللاهوتي الكبير محمد الغزالي (المتوفى سنة 1111) الذي يحمل كتابه الرئيسي العنوان البرنامجي «إحياء علوم الدين». إلّا أن الشخصية الأهم من «المجدد» هي شخصية المهدي. وعلى الرغم من أنه غير وارد في القرآن ولا في الحديث، فقد أصبح في وقت مبكر جزءاً راسخاً في التقوى الشعبية. هناك فقرة في المقدمة المشهورة، نظرية ابن خلدون عن التاريخ، تصف هذه المسألة بكلمات مقتضبة وواضحة:

«إن من المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على مرّ الأعصار، أنه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيّد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمّى بالمهدي، ويكون خروج الدجّال وما بعده

من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره، وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجّال أو ينزل معه فيساعده على قتله ويأتمّ بالمهدي في صلاته»[1].

هذه الفقرة مهمة أيضاً لأنها تشير إلى دور المسيح في إطار يوم القيامة الإسلامي. ومن الممكن تكملتها بالقول إن المسيح بعد عودته إلى القدس، بعد قتل الدجال وأداء صلاة الصبح الإسلامية، سيكسر الصليب ويقتل الخنازير ويهدم المعابد اليهودية والكنائس وسيقتل جميع المسيحيين الذين لا يؤمنون به (كيسوع الإسلامي)[2]. بينما لم يكن لهذه التصورات الغريبة عن أسلمة المخلّص وعن دوره في نهاية العالم حتى الآن أي نتائج عملية فقد أسفر الإيمان بظهور المهدي مراراً وتكراراً عن تأثيرات Virulent. فتاريخ الحركات المهدوية في الإسلام طويل ودام. ما علينا إلّا أن نتذكر ظهور المهدي الأخير في السودان وحربه المظفرة في بادئ الأمر ضدّ الإنجليز التي راح ضحيتها غوردون باشا وقواته في أول سنة 1885 قبل أن ينتصر اللورد كيتشنر من جانبه على المهدي. أما الشخصية الشيعية المقابلة للمهدي فهي شخصية الإمام المنتظر المتخفي عن الظهور والذي سيعود في آخر الزمان وهو حسب الاتجاهات الشيعية الإمام السابع أو الإمام الثاني عشر. فهو موجود، مثل القيصر بارباروسا، في جبله ويعيش في «الغيبة» وسيعود في آخر الزمان ويساعد الإسلام بصيغته الشيعية على الانتصار. وكما الأمل السني في ظهور المهدي فإن الفكرة الشيعية عن المهدي المنتظر تسبّبت مراراً وتكراراً في حدوث حركات سياسية وساعدت حكّاماً جدداً على الاستيلاء على السلطة[3].

4 - الرسالة الشرعية

لا يتعلق الأمر هنا بالسؤال عما إذا كانت رسالة محمد من الناحية «الموضوعية» أو من وجهة نظر مسيحية مشروعة. فالمعايير الموضوعية يصعب وجودها والجواب المسيحي معروف سلفاً. بل إن ما نبتغيه هنا هو إلقاء الضوء على السعي إلى إعطائها

---

(1) المقدمة، ص 27. رقم 15.

(2) ماكدونالد: «عيسى» في «قاموس الإسلام».

(3) لمزيد من التفاصيل انظر الفصل الثالث، الفقرة 6.

الشرعية في أقدم مرجعين هما القرآن والسيرة، الأمر الذي لا يمكن عرضه في هذا الإطار إلّا باختصار وبشكل غير كامل.

نبوة محمد شرعية لأنها مقدسة، ومقدسة لأنها شرعية. هذا هو الأساس لقوته أو، كما سنقول أيضاً في وقت لاحق، لـ«قدرته». ويؤكد القرآن والحديث أهمية هذا الجانب بحجم الأقوال المخصصة لهذا الغرض. وفي هذا الإطار يعدّ ربط وظيفة محمد في التاريخ المبارك كتجسيد كامل وختامي للنموذج النبوي ذا أهمية بالغة. أما السيرة النبوية التي أُضفيت على محمد في وقت لاحق وركزت بصورة متزايدة على قدسيته زادت من البعد الإعجازي بطريقة لم يكن محمد نفسه، على أرجح الظن، يتجرأ على التكهن بها.

ولكن لنبق عند أقدم مصدرين لنبوة محمد.

كما سبق وذكرنا كان مجيء محمد قد ورد ذكره، حسب القرآن، في العهد القديم وفي العهد الجديد. وذكر القرآن اختيار اليتيم محمد ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لَّكَ مِنَ ٱلۡأُولَىٰ * وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ * أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلٗا فَأَغۡنَىٰ * فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ * وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ * وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ﴾[1]. وتتحدث السيرة، أقدم سيرة ذاتية للنبي باقية حتى الآن، أن أبا محمد ظهر له، قبل وقت قصير من إنجابه، نور ساطع سماوي[2] وأن راهباً مسيحياً سورياً قد اكتشف، خلال رحلة مع القافلة في الشمال، على كتف محمد الفتى «خاتم النبي»[3]. في بادئ الأمر أبدى محمد شكاً ومقاومة لاختياره نبياً عند لقائه الأول المرتبك مع الملاك جبرائيل الذي صار بعد ذلك يزوده بالوحي. وهذه الرواية مطابقة تماماً لاختيار نبي يهودي في العهد القديم[4]. إلاّ أن الشكوك بدّدها قريب مسيحي اسمه ورقة بن نوفل الذي أكّد لمحمد أنه قد اختير ليكون نبياً[5].

---

(1) سورة الضحى، الآيات 1 ـ 11.

(2) غيوم، حياة محمد، ص69، Guillaume: The Life of Muhammad.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

(4) يسايا، 40، 6.

(5) حياة محمد، ص107.

لكن الارتباك الذي ظهر في البداية ما لبث أن زال بعد وقت قصير. ويخاطب محمد في الوحي على أنه «نبي» وأنه قد أرسل ﴿شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ [1]. ويقدم على أنه «خاتم الأنبياء» أرسل من رحمة الله. وجّه رسالته في البداية إلى ﴿أُمَّ ٱلْقُرَىٰ (مكة) وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [2] ولكن بعد وقت قصير شعر بأنه منذر «للعالم بأسره» وبأنه رسول الله للناس جميعاً ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [3]. وبصورة متزايدة يظهر في الوحي إلى جانب الله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [4]. وفي الوقت نفسه يستند مرة بعد أخرى إلى التاريخ القدسي لكي يعطي نفسه الشرعية ويعزي نفسه نظراً لمقاومة المكيين له بأن الأنبياء السابقين لاقوا أيضاً مثل هذه المقاومة لكن الله يعاقب عاجلاً أم آجلاً الشعوب غير المتبصرة. من هذا المنظور سرعان ما بدا له أن استعماله هو نفسه للقوة مبرر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [5] وهناك إشارة مشابهة ذات صلة مع «الآيات الشيطانية» التي اكتسبت منذ رواية سلمان رشدي شهرة عالمية. حسب رواية إسلامية سابقة قدم محمد لتعدد الآلهة المكي في لحظة من لحظات الإحراج بعض التنازلات بأن قبل لأشهر ثلاث إلهات كان بعض العرب يعتبرونهن بنات الله بأن يكن شفيعات في الآيات المزعومة التالية: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [6]؟ «تلك الغرانيق العُلَى وإن شفاعتهم لترجى» [7]. من هذه الآية لم يبق في النص القرآني النهائي إلاّ السؤال وبعده يأتي الجواب الساخر: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ (لله) ٱلْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [8]. التكملة

---

(1) سورة الأحزاب، الآيتان 45، 46.

(2) انظر سورة الأنعام، الآية 92.

(3) سورة الأعراف، الآية 158.

(4) سورة الأنفال، الآية 46.

(5) سورة الأنفال، الآية 67.

(6) سورة النجم، الآيتان 19 ـ 20.

(7) باريت: القرآن. تعليق ومعجم، ص461؛ تعليقاً على الآيات 19 ـ 22 من سورة النجم.

(8) سورة النجم، الآيتان 21 ـ 22.

القديمة كانت تعدّ من وسوسة الشيطان. وهذا، حسبما يتبين من آية قرآنية أخرى، هو جزء من التجارب النبوية عموماً: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

من الجدير بالملاحظة أن محمداً لم يدّع القدرة على صنع المعجزات بالمعنى التقليدي المعروف. كانت معجزته نزول الوحي عليه الذي يسمى في القرآن «آيات» أي «علامات إعجازية». وعلى هذا الأساس طوّر علماء الدين المسلمون فيما بعد علم «الإعجاز» القرآني. وكلمة إعجاز مشتقة من الأصل نفسه مثل كلمة «معجزة» التي تعني «معجزة النبي» وهي الصفة التي أطلقت على القرآن حيث قيل عنه إنه ذو «طبيعة إعجازية». وبذلك اجتمعت في هذه الصفة مقولة الأشعريين عن أن القرآن غير مخلوق وكذلك الرأي القائل بأن كلّ نبي يأتي بمعجزة في المجال الذي يكون أكثر ازدهاراً في الزمن وعند الشعب الذي يرسل فيه: موسى في مجال السحر وعيسى في مجال الطب ومحمد في مجال البلاغة[2].

يوحي الله إلى محمد لأن يقول في القرآن: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[3]. ولكن في الوقت نفسه يؤكّد للناس أن لهم في محمد «أسوة حسنة»، ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[4] حيث يرى نفسه في هذه القدوة الحسنة يسير على خطى أنبياء سابقين ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾[5]. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ ۚ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[6] لكن القرآن لا يخلو أيضاً من الأحكام فوق الطبيعية: فهناك آية تؤكّد أن الله مدّ الرسول وأصحابه بألف من الملائكة في غزوة بدر ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ

---

(1) سورة الحج، الآية 52.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص97 وما بعدها.

(3) سورة الكهف، الآية 110.

(4) سورة الأحزاب، الآية 21.

(5) سورة الممتحنة، الآية 4.

(6) سورة الممتحنة، الآية 6.

مُرۡدِفِينَ ﴾[1]. وهناك آية أخرى تتحدث عن رحلته ليلًا من مكة إلى القدس («الإسراء») التي تشكّل في الحكاية اللاحقة بداية صعوده إلى السماء («المعراج»).

فيما بعد طوّرت الأجيال اللاحقة العديد من «دلائل النبوة» ونشأ لهذا الغرض فرع خاص في الأدب الإسلامي. ولكن لا ضرورة لأن نتطرق هنا إلى المزيد في هذا الموضوع. إلّا أنه لا شك إطلاقاً في أن أهم حجة لشرعية محمد هي، بالنسبة إلى المسلمين، أن الله منحه القوة («السلطان») وساعده على النصر، وهذه فكرة تمتد كالخيط الأحمر في القرآن بأكمله وتجد تطبيقها على أرض الواقع بأفعال محمد وانتصاراته. والنماذج القرآنية لهذا النوع من ممارسة القوة «في سبيل الله» هي، كما رأينا وكما سنرى فيما بعد، موسى وسليمان و«ذو القرنين». أيضاً وبالذات في هذا الجانب رأى محمد نفسه بين جمهرة من الأنبياء السابقين. وكما رأى نفسه نبياً مؤكداً من خلال الأنبياء السابقين فإن المسلمين رأوا أنفسهم فيما بعد من خلاله واستمدوا قوتهم من قدرته.

5 - القدرة الكليّة والقوّة المستمدّة منها:

سيّد البيت المقدس، «رب الكعبة»، كما يقول المسلمون بكلّ سرور، هو الله. وحماة الكعبة هم الذين سُمّوا في القرآن «أولو الأمر»، الذين يدين لهم المسلم بالطاعة، وبالمعنى الواسع كلّ مسلم. ولذلك يكمن أسوأ إثم على الإطلاق في «الشرك بالله». فكلمة «شرك» هي التعبير القرآني عن تعدد الآلهة. والوثنيون المكيون هم «مشركون». لكن الثالوث المسيحي أيضاً هو بالنسبة إلى محمد، الذي يعتبره إيماناً بثلاثة أشخاص، الله ومريم والمسيح، ليس إلّا نوعاً من تعدد الآلهة. فالمسيحيون أو النصارى كما يسميهم القرآن أيضاً، هم «مثلّثون». والمانويون، الذين لاحقهم الإسلام فيما بعد دموياً اتهموا بـ«التثنية». فهم «مثنيون» لإيمانهم بمبدأين، مبدأ الخير ومبدأ الشر. فقط المسلمون هم «الموحدون» الحقيقيون.

وحدانية الله هي بالنسبة إلى محمد، وبصورة متزايدة مع مرور الزمن، مسألة قوة

(1) سورة الأنفال، الآية 9.

(سلطان). ولقد صاغها في جملة «لا حول ولا قوة إلّا بالله»، وهي جملة أساسية في الفكر الإسلامي حتى يومنا هذا. في العديد من القصص والأقوال القرآنية يدور الحديث عن القدرة الإلهية الكلية وعن عجز الآلهة المزعومين والأصنام وعجز الناس الذين يعبدون الأصنام. بعض هذه القصص أو ما شابهها موجود في العهد القديم. ومن الصور التي تتكرر كثيراً انتقام الله من الشعب الذي يصدّ نبيّاً أرسل إليه أو يسخر منه أو يسيء معاملته. (قتل الأنبياء لا يرد له ذكر في القرآن وذلك لأن هذا لا يتفق مع فكرة محمد عن القدرة الكليّة لله. كما أن صلب المسيح مرفوض في القرآن؛ فالذي صلب هو جسم مشابه للمسيح كبديل له).

لنأخذ، مثلاً، موسى. يكرر القرآن مراراً جانب القوة في رسالته. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾[1]. وهناك مشهد هام عن الصراع الدراماتيكي لموسى من أجل فرض القدرة الإلهية، مذكور أيضاً في العهد القديم، وهو معركته مع سحرة فرعون. في مكانين من القرآن يروى هذا الاستعراض للقوة، وفي ثلاثة أمكنة أخرى يُشار إلى ذلك. إذ إن عصا موسى تتحوّل إلى ثعبان يلتهم ثعابين السحرة وتخرج يده بيضاء بعد أن وضعها في جيبه ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[2] ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ * قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ * وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَىٰ﴾[3] ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4] ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[5] ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾[6]. فعصا موسى هي في نهاية الأمر أهم أداة لممارسته القوة. فهو يضرب

(1) سورة هود، الآية 96، وغيرها.
(2) سورة الشعراء، الآية 32.
(3) سورة طه، الآيات 20 ـ 22.
(4) سورة النحل، الآية 12.
(5) سورة القصص، الآية 32.
(6) سورة الأعراف، الآية 108.

بها بأمر من الله في الصحراء الخاوية الحجر فتنفجر منه اثنتا عشرة عيناً ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[1] وبعصاه يفلق، بأمر الله، البحر الأحمر لكي ينقذ شعب إسرائيل ويعاقب المصريين: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ * وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ ٱلْءَاخَرِينَ * وَأَنجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا ٱلْءَاخَرِينَ * إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2].

لا عجب في أن «عصا موسى» و«يده البيضاء» أصبحتا فيما بعد رمزاً للإسلام.

وبصورة عامة يؤكّد القرآن أن: ﴿ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾[3] ويعبّر عن تهديده للكافرين بالكلمات التالية: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

ويطالب أتباع محمد أيضاً بأن يقتلوا الكافرين بالآية: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[5]. ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[6].

لكن قدرة الله تتجلّى أيضاً ليس فقط في إخضاع أعدائه وفي الانتقام من الذين يحاربونه. ولكن يجب التشديد أيضاً على أن كلّ استخدام للقوة يسبقه إنذار إلى المقصودين وأن القتال يجب أن يكون في بادئ الأمر بالكلمات: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[7]، وهذا يعني أن تقدم الحجج الأفضل (التي أنت كمسلم تمتلكها على

---

(1) سورة البقرة، الآية 60.

(2) سورة الشعراء، الآيات 63 ـ 68.

(3) سورة الحشر، الآية 6.

(4) سورة المائدة، الآيتان 33 ـ 34.

(5) سورة النساء، الآية 89، انظر أيضاً سورة البقرة، الآية 191.

(6) سورة محمد، الآية 4.

(7) سورة الإسراء، الآية 125.

أي حال). كما أن القرآن غني أيضاً بأمثلة لمثل هذا الجدل السلمي أو، على أي حال، الجدل أو صراع القوة غير الدموي. ولقد سبق وذكرنا مثال الصراع بين موسى وسحرة فرعون. وهذا المثال يضع أمام أعيننا بصورة معبرة إمكانية المشاركة البشرية في قدرة الله، وهو جانب سيشغلنا مرة بعد أخرى في هذا الكتاب.

تتجلّى قدرة الله أيضاً في أنه يُضلّ من يشاء ويُعاقب أو يُسامح متى وكيفما شاء، وأنه يُرسل الأنبياء وتخدمه الملائكة. لكنها تتجلّى قبل كلّ شيء في الخليقة الماثلة أمامنا. فالقرآن لا يكلّ ولا يملّ من الإشادة بعلامات القدرة الإلهية في معجزات الخليقة، وبالتحديد في إعادة إحياء النباتات الميتة كلّ عام. وبالمناسبة فإن قدرة الله لا يقتصر التعبير عنها في القرآن على ذكر القصص والتهديد بالعقاب والأناشيد والصلوات، وإنما أيضاً في كثير من الأحيان بعبارات موجزة بأن تلصق بالله صفات تعبّر عن العظمة. وهذه الصفات الإلهية أصبحت فيما بعد «أسماء الله الحسنى» التسعة والتسعون ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1] وصارت موضوع التأمّل الروحي والمرشد في الصلوات وخاصة عندما يستعمل المصلّي مسبحة فيها 99 حبة. لكنها اكتسبت بالطبع أيضاً أهمية مركزية بالنسبة إلى تطوّر علم الكلام الإسلامي. جزء من هذه الصفات الإلهية يؤكّد على جانب القوة حسبما يتبيّن من الصفات التالية المصنفة حسب التسلسل الأبجدي باللغة العربية:

الجبار ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2]

الحكم

ذو الجلال ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[3]

الضار

العزيز

---

(1) سورة الأعراف، الآية 180.

(2) سورة الحشر، الآية 23.

(3) سورة الرحمن، الآية 27.

العظيم

الفتاح

القابض

القادر

القهار

القوي

مالك الملك

المانع

المذل

المقتدر

المَلِك

المنتقم

وهذه الصفات تقابلها صفات أخرى مختلفة:

القدّوس

العالم

الغفور، الغفار

الصبور

الرؤوف، الرحمن، الرحيم

العادل

اللطيف إلخ...

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أسماء الرجال المسلمين أصبحت فيما بعد إلى حدّ بعيد منسوبة إلى أسماء الله الحسنى بصيغة الخضوع، أي إن حاملها يسمى عبد الله، عبد الرحمن، عبد الرحيم، عبد الرؤوف، عبد القادر،...إلخ [1]. مثل هذه الأسماء تُعبّر عن الخضوع لكنها تعبر أيضاً في الوقت نفسه عن مشاركة حاملها، أو على الأقل، عن

(1) انظر شيمّل، أسماء إسلامية، الفصل الأول Schimmel: Islamic Names .

الأمل في حصول حاملها على جزء من قدرة الله. ويتضح هذا بصورة أفضل في أسماء بعض الخلفاء التي هي من أسماء الله ولكن تضاف لها كلمة «بالله» كما هو الحال في اسم الخليفة المقتدر العباسي «المقتدر بالله» والخليفة الفاطمي «العزيز بالله»[1].

بذلك وصلنا الآن إلى فكرة ذات أهمية أساسية بالنسبة إلى وجهة النظر المطروحة في هذا الكتاب: كلّ قدرة بشرية، طالما أنها شرعية دينياً، مستمدة من القدرة الإلهية الكلية، أي إنها قدرة مشتقة (من قدرة أكبر)، ويمكننا أيضاً القول: إنها مستمدة من القدرة الكلية، بل إنها مشاركة في القدرة الكلية الإلهية. يبدو أن الصيغة المستعملة أخيراً تتناقض مع مبدأ التوحيد الصارم ولذلك فإن الجانب الذي تُعبّر عنه ليس مكشوفاً تماماً ولم يؤكد في تحليلات الإسلام العلمية حتى الآن مع ذلك تُشكّل هذه الرؤية مفتاحاً مهماً لفهم الأحداث الإسلامية الجارية في الدين والثقافة والمجتمع حتى يومنا هذا[2].

لقد حان الوقت الآن لتطوير مفهوم «القدرة» أو قوة التأثير. فنحن نفهم تحت كلمة «المقدرة» أشكال القوة التي تتمتع بها، مثلاً، العلوم والفنون ويتمتع بها الحب. أن تكون هذه القوى أو المقدرات حقيقية فهذا لا يحتاج إلى برهان. فالناس يتحدثون عن «سحر» لوحة ما وعن أن أحدهم وقع تحت «التأثير الفاتن» للعلم. ولقد اتخذت قوة العلوم الطبيعية الحديثة أبعاداً مخيفة. كما أن قوة بعض التعاليم الفلسفية أصبحت واضحة جداً وخاصة في القرن العشرين. أن تكون هذه القوى مقدسة أو غير مقدسة فهذا أمر زال اليوم من الوعي، لكنه لم يزل شائعاً عند مؤرخ الفن، على سبيل المثال من الممكن توضيح تاريخ الموسيقى والرسم الغربي أيضاً كعملية علمنة هائلة. عندما نفضل التحدث في هذا الكتاب عن «المقدرة» بدلاً من القدرة فإننا نفعل ذلك لفصل هاتين القوتين بشكل واضح عن «القوة» السياسية (السلطة)، من جهة، وللتعبير، حسب المفهوم الإسلامي، عن العلاقة بين جميع القوى الأرضية والقدرة الإلهية الكلية سواء كانت متعارضة أم مشاركة، من جهة أخرى.

---

(1) لمزيد من التفاصيل عن قدرة الأسماء انظر الفصل الثاني، الفقرة 4.

(2) ستتحدث بصورة أكثر تفصيلاً عن مشاركة الإنسان المسلم في القدرة الإلهية في الفصل الأول الفقرة 6 أ.

لا شك في أن القرآن يعرف أيضاً قوة غير إلهية هي قوة الشيطان. فكما عند مارتن لوثر يمتلك الشيطان في الإسلام أيضاً «قوة كبيرة وكثيراً من المكر والدهاء». لكن هذه القوة محكوم عليها بالفشل في نهاية المطاف ولو تمكنت من تثبيت نفسها فترة من الزمن. ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[1]. هذا أو ما شابهه يؤكَّد مراراً وتكراراً في الكتاب المقدس لدى المسلمين. المكر هو تطبيق لقدرات العقل، في حالة الكفار تكون هذه الممارسة غير مقدسة، ولذلك هي منكرة، بينما المكر عند الله هو بالطبع مقدّس ومحقّ. كلّ علم يأتي من الله، وهذا يعني أن العلم الحقيقي علم مقدّس[2] Sacred knowledge ولذلك يسمي القرآن الوثنية قبل الإسلام «زمن الجاهلية». أما القرآن فهو يجلب العلم ويحضّ على طلبه[3](*). ومن لديه الإيمان الصحيح يعرف أيضاً أي علم يجب أن يطلب. في وقت لاحق استعمل المسلمون هذا التصور عن العلم المقدس في الصراع الثقافي الإسلامي. بكلمات أخرى، سرعان ما أدركوا أن العلم قوة، إنه يمثل قوة يجب أن تخضع كجميع الأشياء الأخرى للقدرة الكلية، للمقدس، إذا ما أرادت أن يكون لها الحق في الوجود في الإسلام.

إلا أن العلوم والفنون، أهم مكونات الثقافة الإسلامية، كانت في لحظة نقلها إلى البيت المقدس غير إسلامية وبالتالي غير مقدسة، بل جاءت بصورة عامة من ثقافات وثنية، العلوم من اليونانيين القدامى في المقام الأول، والفنون من بيزنطة وبلاد الرافدين وإيران وآسيا الوسطى والصين. ولذلك شكلت هذه «القوى» عند دخولها إلى البيت المقدس تحدياً سرعان ما شعرت به أيضاً الدوائر الدينية الحارسة. لكن إدراك هذه المسألة حدث شيئاً فشيئاً. ومن الناحية الأخرى عمل أولئك المهتمين بممارسة هذه العلوم وهذه الفنون بكلّ قواهم على إعطاء بضاعتهم، على الأقل، علامة إسلامية مميزة، على إعطائها شرعية سطحية بكلمة من القرآن أو بحديث من الأحاديث النبوية. ولكن في الوقت نفسه أنشأوا قوة خاصة بهم كما سنرى في وقت لاحق عند دراستنا

---

(1) سورة الأنفال، الآية 30.

(2) .Nasr: Knowledge and the Sacred

(3) (*) حديث: اطلب العلم ولو في الصين.

لمهنة الطبيب. مع ذلك ما لبث المناخ الإسلامي أن طغى شيئاً فشيئاً على كلّ شيء. ببطء ولكن بلا توقف اصطبغت جميع النشاطات والفنون والعلوم بروح إسلامية ونشأت مشاريع تنافسية دينية منها -على سبيل المثال- «الطب النبوي» الذي تطور عن نصائح طبية منقولة عن النبي محمد والذي بقي زمناً طويلاً متداولاً إلى جانب الطب الأبقراطي الجالينوسي إلى أن تداخل كلّ منهما بالآخر، إن لم يكن هناك نصوص تشهد على ذلك فالطب «النبوي» قد ابتلع الطب اليوناني ودمجه.

أي إنّ تاريخ الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي يدور في حقل التوتر المؤلف من القدرة الكليّة والقوّة البشرية المشتقة منها. وكما أن الطريق بالنسبة للوثني الفرد الذي رأى نفسه في مواجهة القدرة الكليّة لله وحراسه وقرّر الدخول في الإسلام، قد أدّى به هذا التحدي عبر الخضوع إلى المشاركة الإسلامية في القدرة الكليّة لله، هكذا كان الأمر أيضاً بالنسبة إلى «المقدرات» المنفردة للظواهر الثقافية. ولقد خلق الإسلام، من ناحيته، قوة بواسطة شعائره الدينية، لا سيما الشعائر الجماعية، وخلق قوة بواسطة فنونه وعرض على الناس قوة بواسطة كلمته المقدسة التي لها تأثير، سواء أكانت محكية أو مكتوبة، عبر الإنشاد والصلوات وعلى جدران المساجد أو في التمائم. وسنوضح هذا بالتفصيل في وقت لاحق.

6 - الصورة القرآنية للعالم والإنسان:

تتكوّن الصورة الإسلامية للعالم والإنسان بصورة أساسية من خلال القرآن وما يُسمّى «الحديث»، أي مجموعة الروايات المختصرة غالباً وتعدّ بالآلاف عن أقوال وأجوبة وردود أفعال وتصرفات وسلوك محمد. وبما أن هذه المصادر تعبّر في جوهرها عن ثقافة العرب وعن صورتهم عن العالم في القرن السابع، عن مجتمع كان لم يزل شبه بدوي فقد كان لا بدّ من ظهور مشاكل في العصور اللاحقة حاولوا حلها، كما هو شائع عموماً في حالة الكتابات المقدسة، عن طريق التأويل والرموز، الأمر الذي لم يلغ الصفة الدينية القدسية عن الصورة القرآنية للعالم وإنما قدم فقط حلولاً جزئية وفي كثير من الأحيان لدوائر معينة من الأشخاص.

أ - الأنتروبولوجيا القرآنية:

تتحرّك الصورة القرآنية للإنسان بين قطبين اثنين: إذ إنّ الإنسان يتخذ من ناحية، مكانة عبودية تجاه الله سيّد الخليقة، لكنه من الناحية الأخرى ممثّل الله على الأرض. كلا القطبين، اللذين سنتحدث عنهما بالتفصيل فيما بعد، لا يصحّان إلّا بالنسبة للإنسان المؤمن. أمّا الكفار، المشركون الذين يؤمنون بتعدّد الآلهة، فهم يقفون خارج هذه الصلة مع الله، فهم في الحقيقة لا يُعتبرون بشراً أو، في كلّ الأحوال، أُناساً مشوّهين عقليّاً وروحيّاً: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1] وهم ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾[2]. يشير القرآن مراراً وتكراراً إلى هذه التشوّهات ويؤكّد أنها غير قابلة للشفاء:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ * مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[3].

بالنسبة إلى هؤلاء الكفار ليس هناك إذاً سوى قليل من الأمل أو لا أمل على الإطلاق. «فهم في وضع ميئوس منه». وبما أن الله نفسه هو الذي قادهم إلى الضلال وضاعف المرض في قلوبهم فإن الوحي أيضاً لا يُجدي معهم نفعاً بل ليس له إلّا تأثير معاكس: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

(1) سورة البقرة، الآية 10.

(2) سورة البقرة، الآية 18.

(3) سورة البقرة، الآيات 8 ـ 18.

﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۞ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[1].

إذا ما كانت مطالبة المشركين بأن يؤمنوا كما آمن الناس ﴿آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ توحي بالتفريق بين إنسان ولا إنسان، فإن القرآن يصبح في مكان آخر واضحاً كل الوضوح حيث يقول عن الكفار: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2]. لكنهم في نهاية المطاف لا يشكّلون أي خطر لأن: «الله محيط على المشركين». من هذا التقييم للكفار يصبح أيضاً مفهوماً أن على المؤمن محاربتهم ويصبح في النهاية واضحاً أن من يدخل في صفوفهم أو يرتدّ إلى صفوفهم لا يستحق إلاّ الموت. قد أعطى الله المسلمين من أجل محاربتهم ﴿سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾[3]. وبالمناسبة يعبّر القرآن عند الحديث عن محاربة الكفار بمنتهى الوضوح عن عنصر «المشاركة». إذ إن الله يؤكد للمؤمنين بخصوص غزوة بدر، أول معركة كبيرة مع المكيين الوثنيين، وبخصوص الأعداء المقتولين هناك: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[4]. نكتفي بهذا القدر من الحديث عن الكفار. ولنتحدث الآن عن المؤمنين.

لقد ذكرنا سابقاً أن الإسلام يعني الخضوع، أي الطاعة المطلقة. ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾[5]. ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾[6]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[7]. ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۞ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[8]. على هذا الشكل تتكرر هذه المطالبات في القرآن بأكمله. فالعصيان وعدم الطاعة ذنوب من فعل الشيطان. خمس مرات يتحدث القرآن عن قصة عصيان إبليس: وإذ قال ربك للملائكة أن اسجدوا لآدم

---

(1) سورة التوبة، الآيتان 124 و125.

(2) سورة الأنفال، الآية 22.

(3) سورة النساء، الآية 91.

(4) سورة الأنفال، الآية 17.

(5) سورة محمد، الآية 33.

(6) سورة آل عمران، الآية 32؛ وغيرها من الآيات.

(7) سورة النساء، الآية 59.

(8) سورة الشعراء، الآيتان 107 ـ 108، تتكرر ثمان مرات في السورة ذاتها.

فأطاعوا جميعاً إلّا إبليس الذي رفض بحجة أن آدم مخلوق من طين بينما هو مخلوق من نار. على إثر ذلك نبذه الله إلى أبد الآبدين[1].

لكن هذه القصة بالذات تبيّن أيضاً المكانة الذي يتمتع بها الإنسان في الكون القرآني. صحيح أنه مدين لله بالطاعة المطلقة ولا يستطيع الإفلات من إرادة الله لكنه من الناحية الأخرى يقف إلى حدٍّ ما فوق الملائكة. لا شك في أن كلّ إنسان هو عبد لله ولكن ليس كلّ إنسان يمكن أن يكون خليفة لله على الأرض. فهذه التسمية ترد في القرآن مرتين فقط. مرة في إطار قصة الخلق حيث يعلم الله الملائكة بأنه يخطط لجعل خليفة له في الأرض ثم يخلق آدم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. ومن الأنبياء الذين جاؤوا قبل الإسلام والذين يذكرهم القرآن هناك واحد فقط يوصف بأنه ﴿خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾[3] هو داوود. ويتكرّر هذا القول مراراً بصيغة الجمع: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[4]. لكن التأويل يميل هنا إلى المعنى: «خلفاء لأجيال سابقة». وبالفعل فإن الحديث لا يدور صراحة في أي مرة عن «خلفاء الله».

لكن صورة الإنسان القرآنية لا تتعلق أيضاً بهذا التعبير. بل إن هذه الصورة ستبدو أكثر وضوحاً لو عدنا مرة أخرى إلى تعبير «المشاركة» وبحثنا عما يقوله القرآن عن هذا الموضوع. تجدر الإشارة أولاً إلى أن القول التوراتي «اجعلوا الأرض خاضعة لكم» هو قول غير مرفوض في القرآن ولكن له تكملة أخرى مختلفة اختلافاً واضحاً. ففي القرآن لا يكلف الإنسان بمهمة «الإخضاع» بل إن الله أمّن له هذه المهمة. وهو يستعمل لذلك فعل «سخّر»: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[5]. ويتكرر الفعل نفسه مراراً في سورة إبراهيم. وهنا لم يسخّر الله للإنسان الأرض فقط بل الكون أيضاً:

---

(1) انظر: سورة الحجر، الآيات 28 ـ 42؛ سورة ص، الآيات 71 ـ 85.

(2) سورة البقرة، الآية 30.

(3) سورة ص، الآية 26.

(4) سورة يونس، الآية 14.

(5) سورة الحج، الآية 65.

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ * وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [1].

قد يبدو للقارئ غير المطّلع من غير المعقول أن نترجم في هذه الحالة الثانية أيضاً عبارة «سخر لكم» أن «الله أخضع لكم». لكن هذه الفكرة بالذات أن الإنسان بروحه يستطيع توجيه النجوم والسيطرة على الكون وتحريكه هي فكرة معتمدة عند الصوفيين المسلمين كما سنرى فيما بعد. أي إن المشاركة تصل إلى مقدار كبير جداً إلى درجة لا يمكن أن يتصوّرها العقل الغربي.

ما يواجهنا في هذه الآيات بصورة عامة نجده ممثلاً في الشخصيات القرآنية ذلك أن لحظة ما فوق الطبيعي، الإعجازي، ظاهرة بصورة أكثر وضوحاً في النبوات القرآنية مما هي في النموذج النبوي التوراتي. بالتحديد سليمان يظهر في التوراة كساحر تقي ثم اعتبر فيما بعد في التراث الإسلامي أيضاً مؤسساً لـ«السحر الحلال» [2].

ب - الصورة القرآنية للعالم

لقد تطرقنا قبل قليل إلى العناصر السحرية. فسليمان، كما يقدم لنا في القرآن، يبدو أنه ينحدر من «ألف ليلة وليلة» حيث يظهر أيضاً مراراً وتكراراً على أنه سيد الأشباح والجن [3]. لا أحد يتردد في وصف صورة العالم في هذه الحكايات بأنها سحرية. أما فيما يتعلّق بالقرآن فنحن نتردّد. ومع ذلك فإن صورة العالم التي يستند إليها القرآن هي بمنظور قيمنا سحرية جزئياً على الأقل أو سحرية أسطورية مع العلم بأن ما نعتبره «أسطورياً» حكايات من مثل سقوط الشيطان وكذلك تفسير ظواهر طبيعية معينة، وما نعتبره «سحرياً» الإيمان بالأشباح والجن والعفاريت والسحر.

فما يبدو أسطورياً في نظرنا عندما يفسر القرآن الشهب الساقطة من النجوم على أنها نيران مقذوفة من السماء لطرد الشياطين عند محاولتهم التنصّت على أبواب الجنة

---

(1) سورة إبراهيم، الآيات 32 ـ 34.

(2) أكثر تفصيلاً في الفصل السابع الفقرة ح.

(3) على سبيل المثال في حكاية «مدينة النحاس».

﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ * لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[1][2]. هذه الأسطورة، يمكننا التحدّث أيضاً عن علم أسباب أسطوري ونرى فيه اللّب القرآني لـ«علم الأسباب الخيالي» الذي أصبح فيما بعد محبوباً جداً في الشعر الإسلامي[3] - تبيّن بطريقة مفاجئة الجانب السلبي للمشاركة في القدرة الكلية: فمن لا يكون مؤمناً يُحرَم من العلم السماوي. ولكن من الناحية الأخرى تتميز الصورة القرآنية عن العالم بأنه لا يوجد جن أشرار فقط وإنما أيضاً جن أخيار. فهناك نفر من الجن كانوا يستمعون إلى موعظة محمد ودخلوا في الإسلام ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ * قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ * يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4].

يُشكّل إيمان القرآن بالجنّ الإطار الديني للحكايات عن الجن في «ألف ليلة وليلة» وكذلك لمعالجة العلاقة بين البشر والأرواح في القانون (على سبيل المثال، القانون المتعلّق بالزواج بين طوائف مختلفة، وقانون الملكية)، وفي العديد من الروايات عن لقاءات بين الصوفيين والجن[5]. كما أن عالم البشر مقسم بين مؤمنين وكفّار كذلك هو أيضاً عالم الجن. لكن الإنسان محاط، أينما ذهب أو وقف، بكائنات غير مرئية هم الجن. ومن هنا يتّضح لماذا أصبحت الوقاية من الجن بواسطة التمائم جزءاً من الحياة اليومية الإسلامية وهي لم تزل كذلك حتى اليوم في الأرياف. وفيما يتعلق بالسحر فقد رأينا آثاره في القرآن في قصة موسى. فكلمة «سِحْر» والكلمات المشتقة منها «سُحَر» و«مسحور» و«ساحر» تتردد كثيراً في القرآن بصورة ملفتة. وقد

---

(1) سورة الصافات، الآيات 7 ـ 10.

(2) انظر آيشلر: الجن الشياطين والملائكة في القرآن: ص 30 ـ 32.

Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran.

(3) انظر بهذا الخصوص الفصل التاسع، الفقرة 3.

(4) سورة الأحقاف، الآيات 29 ـ 31.

(5) في «الموسوعة الإسلامية» ـ Macdonald Massé: Djinn.

تعيّن على محمد نفسه أن يدافع عن نفسه ضدّ اتهامه بأنه ساحر. وتعبّر السورة قبل الأخيرة عن خشيته من الساحرات في صلاة يطالب فيها النبي في بداية السورة بالكلمة الإلهية «قل» بأن يبحث عن ملجأ يحميه من كلّ شرّ في الخليقة: ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾[1] أي من النساء الساحرات، ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾. وهناك تتمة لصورة العالم القرآنية السحرية في «الحديث» حيث يذكر أن محمداً فقد مرة قدرته الجنسية لعدة أيام بسبب تميمة[2]. نستنتج من كلّ هذا أن الصورة القرآنية للعالم يمكن وصفها بالفعل بأنها صورة سحرية أسطورية، الأمر الذي ينطبق بصورة أساسية على الإيمان الإسلامي ورجال الدين المسلمين، لا بل وعلى الثقافة الإسلامية برمتها. وسنتحدث عن هذه الجوانب مراراً وتكراراً فيما بعد وخاصة في الفصول المتعلقة بالعلوم السرية أو بالفنون.

7 - الشرع كنظام وشكل:

الإسلام مثل اليهودية دين شرع خلافاً للمسيحية التي كانت في الأصل قبل تطويرها على يد الكنيسة الكاثوليكية إلى نظام قانوني دين ضمير وبقيت كذلك أيضاً في البروتستانتية وفي جميع الطروحات الإصلاحية الأخرى للكنيسة الكاثوليكية، كالجمعيات الدينية والأُخُوّات مثلاً، وهي في كيانها الداخلي معدّة دوماً وأبداً لأن تبقى دين ضمير.

فالقانون هو النظام الداخلي للبيت المقدس لكل دين قانوني. وهذه الوظيفة الرقابية تتجلى بكلّ وضوح في التسمية القرآنية للعقوبات. فالوصايا القرآنية وعلى الأخص العقوبات كعقوبة قطع اليد اليمنى للسارق ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3]، والجلد مئة جلدة للزاني والزانية ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ

---

(1) سورة الفلق، الآيتان 3 ـ 4.

(2) انظر الصفحة 298.

(3) سورة المائدة، الآية 38. وعند تكرار السرقة اليد اليسرى، ثم بعد ذلك الأرجل.

﴿بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1] ، والصلب لمن يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾[2] ، والخ...، تُسمّى في القرآن نفسه «حدوداً» ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[3] . والتعبير العربي «شريعة» هكذا يُسمّى القانون الديني الإسلامي يعني في الحقيقة «الطريق»، في الأصل «الطريق إلى مشرب»، وهي صورة تُعبّر بصورة مجسدة عن المشاركة، عن «النهل» من القدرة الإلهية عن طريق التقيد بالقانون. في البداية وضع القانون الإسلامي في القرآن وفي وقت لاحق قام الفقهاء بتطويره إلى نظام شامل حيث استفادوا، إلى جانب القرآن، من مصدر ثان هو كلّ ما تمّ تناقله عن محمد من أقوال وأفعال، أي ما يُسمّى «الحديث». وقد وصف يوزف شاخت، أحد أفضل المطّلعين على القانون الإسلامي، الشريعة بأنها «الصيغة الأكثر حسماً في الفكر الإسلامي، النواة الأساسية للإسلام على الإطلاق»[4].

الطقوس المتكررة باستمرار كالوضوء والصلاة والصيام، ولكن أيضاً الشعائر النادرة أو التي يقوم بها المسلم مرة واحدة في حياته كالحج، وكذلك الختان غير المذكور في القرآن ولكنه لا غنى عنه لكل مسلم ذكر، وكثير من العادات المتبعة بصورة طقسية تقريباً كحجاب المرأة، كلّ هذه الأمور تتخذ بدرجة كبيرة طابع السلوك العام. ومن يخرج عن هذا السلوك يُسمّى على الفور منحرفاً ويوصم بذلك.

ولذلك يتمتع الفقهاء بسلطة هائلة. وبعد وقت قصير ظهر المطّلع على القانون الذي يفسر القوانين الموجودة ويعطي رأياً في الحالات غير الواضحة أو «فتوى» ولذلك يسمى «المفتي». وقد حظي هذا المنصب في عهد السلاطين العثمانيين بمكانة رفيعة[5] ثم استعاد في سياق الحركات الأصولية الأخيرة نفوذه ومكانته. فالمفتي

(1) سورة النور، الآية 2.

(2) سورة المائدة، الآية 33.

(3) سورة البقرة، الآية 187، على سبيل المثال.

(4) في: «الشريعة» في «قاموس الإسلام».

(5) انظر الفصل الرابع، 3، د.

يُسأل، على سبيل المثال، عما إذا كان يجوز للبنات لبس البنطال، أو عما إذا كان يسمح للنساء بمزاولة هذا العمل أو ذاك، فالأصولية هي في المقام الأول سعي إلى وضع الحياة اليومية المنحرفة تحت رقابة القدرة الكلية، أي إلى إعادة فرض النظام في البيت المقدس.

مهما مسّنا نحن الأوروبيين الحديثيين من أشياء مزعجة في الشريعة، ومهما بدا بعض قوانينها مخالفاً لميثاق حقوق الإنسان، فهناك أمر لا يمكن تجاهله وهو أن: قوتها التوحيدية الهائلة التي، يربطها مع ما يُسمّى «السُّنة»[1]، تصوغ حياة المسلمين بشكل موحّد، وبالتحديد ليس فقط عاداتهم وتقاليدهم وحركاتهم وقواعد سلوكهم وإنما أيضاً، وبصورة متزايدة مع مرور الزمن، أفكارهم وأحاسيسهم.

8 - قوة الشكل:

أحد أسماء الله الحسنى «المصوّر» ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]. وفي سورة غافر: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[3]. وبالمناسبة من الممكن في هذا السياق اعتماد مكوّن فلسفي: فالشكل (الصورة) في الفلسفة الأرسططالية هو الصورة التي تعطيها الروح للجسد ويعطيها الفكر للمادة[4]. وعند الأرسططاليين العرب نجد تطابقاً بين الروح والصورة. لكن القوة الإسلامية للصورة لا تعود إلى جذور أرسططالية. بل تتجلى في العبادة وفي التشديد القوي على الجوانب الشكلية بخصوص التطبيق الصحيح للتصرفات العبادية. حتى اليوم ما زال المسلمون يحرصون بخوف وحذر بالغ، مثلاً، على ألا يبلعوا اللعاب خلال فترة الصيام في رمضان لأن هذا يفسد الصيام ويضيع كلّ الجهد. وينطبق هذا بطبيعة الحال على أن الصلاة لا تكون مقبولة إذا لم يطبق المصلي جميع الحركات المفروضة بكلّ تفاصيلها وبتسلسل صحيح. وبالمناسبة

---

(1) المتناقل عن النبي انظر الفصل الثاني، الفقرتين 2 و6.

(2) سورة الحشر، الآية 24.

(3) سورة غافر، الآية 64.

(4) ابن طفيل، حي بن يقظان الإنسان الطبيعي.

فإن أي تصرف من تصرفات العبادة لا يكون مقبولاً إذا لم يقترن بما يسمى «النية»، أي إعلان العزم على هذا الفعل. كلّ هذا يأتي من أن ما يقوم به الناس ليس مجرد تصرفات مقدسة بسيطة وإنما في الوقت نفسه طقوس جماعية سيؤدي أي انحراف عن المعيار المرسوم لها إلى التأثير السلبي على الانسجام وعلى القوة الناجمة عنه.

أ - الشكلية في الشرع والتفسير

بناءً على ذلك يصبح مفهوماً أن تفكير المسلم الذي يتلقى تربية تقليدية شكلي جداً. لا شك في أن الصوفية كانت تسعى دوماً وأبداً إلى تجاوز الشكلية الأخلاقية للشريعة وحققت في ذلك نجاحاً كبيراً. وإذا ما كان الصوفيون يهاجمون الفقهاء كممثلين للعقل البارد فإن ما كانوا يقصدونه هذا الموقف الذي يعتبر تحقيق الشكل أهم من الدفء الإنساني ومن المسؤولية والمبادئ الأخلاقية. إلّا أن البنية العامة للتفكير لم تتأثر كثيراً بهذا النهج الصوفي.

الأحكام الشكلية للقانونيين هي مثل مجموعة من الزخارف في الأبعاد الفكرية للبيت المقدس. وإعطاء شرعية شكلية لأي تجديد لها هنا جذورها، أي في الجهود التي سنتطرق إليها في الفصول اللاحقة والتي كانت تسعى إلى شرعنة العلوم الدنيوية المنقولة عن الإغريق بواسطة براهين من النصوص الدينية.

لقد بُذلت جهود هائلة، ولم تزل تبذل، للبرهان على أن بعض التغيرات الضرورية أو المرغوبة، والتي حدثت في سياق التحوّل الاجتماعي والتقني، تتفق مع ما جاء في الوحي. وهذا أدّى بدوره إلى نشوء فن التأويل الشائع في جميع الأديان والذي يعتمد على التنظيم القانوني. فكم بذل اليهود الأتقياء من جهود فكرية لكي يبرّروا تحريم العمل يوم السبت ولكي يلتفوا عليه أيضاً. وفي الإسلام القروسطي أُلّفت كتب كثيرة عن «الحيل» و«المخارج» الشرعية[1]. وهناك مؤلفون آخرون حاولوا إزالة التناقضات الكثيرة في الحديث بواسطة التأويل السفسطائي[2]. وعلى المستوى الشكلي المشابه

---

(1) انظر شاخت Schacht، «حيل» في «الموسوعة الإسلامية».

(2) انظر الفصل الرابع، 3، ب.

تحركت جميع تلك المحاولات التي قامت بها الفرق المختلفة، سواء المعتزلة أو الباطنية والشيعة أو الأرسطياليون وعلماء الطبيعة، لتوفيق صورتهم عن العالم مع النصوص القرآنية. ولم تزل هذه الجهود مستمرة حتى الوقت الحاضر عندما يحاولون، مثلاً، أن يجدوا في القرآن تنبؤات عن الصورة الفيزيائية الحديثة للعالم وعن الاختراعات التقنية الجديدة.

ب - الشكل كعنصر طاغ على الفنون الإسلامية:

من أوضح البراهين على ارتقاء الشكل إلى المكوّن المسيطر في الفكر الإسلامي، وما يرتبط بذلك من توحيد للتفكير والشعور، ظاهرة الفن الإسلامي الذي تتصف تعبيراته من الهند حتى المغرب العربي والأندلس بأشكال موحّدة وبخصائص شكلية رائعة تبدو غالباً على الفور للناظر غير الجاهل فنياً بأنها «إسلامية». كلّ شيء عن هذا الموضوع سنتحدث عنه بالتفصيل في الفصول اللاحقة.

الفصل الثاني

شبكة القوة الكبرى

تحصل المشاركة في القدرة الكلية، التي تعرّفنا عليها حتى الآن على أنها النواة الأساسية الحقيقية، التجربة الأساسية للشعور الوجودي الإسلامي، على أهميتها وواقعيتها الكاملة من العيش في الجماعة. فالجماعة الإسلامية مترابطة بواسطة «قربها» من الله وبما ينجم عن ذلك من قربها إلى بعضها. وهذا واضح وملموس في كلّ مكان، لكنه قد يتضح على أفضل وجه بأن نذكر سلسلة من الكلمات التي يُعبّر فيها القرآن عن «القرب». في بادئ الأمر نودّ الإشارة إلى كلمة «ولي» التي تعني «الوجود بالقرب». والكلمة المشتقة منها «وليّ»[1] تترجم عادة بكلمة «صديق»، «مُعين»، «مدافع» وما شابه، لكنها تعني في الحقيقة «القريب» أو «الأقرب». وبناءً على ذلك يُقال للمؤمنين مراراً وتكراراً في القرآن بأن لا «ولي» لهم إلّا الله، وفي كثير من الأحيان بالاقتران مع كلمة «معين» أو «نصير» ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[2] ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[3] ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ

---

(1) الجمع: «أولياء».

(2) سورة البقرة، الآية 107.

(3) سورة البقرة، الآية 120.

﴿وَهَمُّوا۟ بِمَا لَمْ يَنَالُوا۟ ۚ وَمَا نَقَمُوٓا۟ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُوا۟ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْا۟ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[1]. ومما هو مهمّ ومواسٍ للمؤمنين أيضاً وعد الله لهم: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]. وهذا الوعد يؤكّد لهم أن القُرب من الله يمنح «القوة». لكنه في الوقت نفسه يُمتّن الروابط بين مَن هم قريبون من الله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[3]. ومن الجدير بالذكر أن كلمة «وليّ» سرعان ما اتخذت في الدوائر الصوفية معنى مطابقاً لكلمة «قديس»؛ من أوسع وأشمل الكتب التي تتحدث عن حياة القديسين في العالم الإسلامي كتاب باللغة العربية من القرن العاشر بعنوان «حلية الأولياء»[4].

ولكن في الوقت نفسه يخلق هذا القُرب أيضاً مسافة تجاه أولئك الذين لا ينتمون إلى السكّان الشرعيين للبيت المقدس ويلزم بوضع حدود تجاه الباقين في الخارج: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ﴾[6]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾[7].

إلى جانب اشتقاقات الجذر «ولي» يستعمل القرآن في بعض الآيات الهامة اشتقاقات الجذر «دنو» الذي يعني أيضاً «القرب» (عكس البُعد). نذكر هنا في بادئ الأمر سلسلة من الآيات التي يؤكد فيها الله قربه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾[8]. ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[9]. وهناك القول الأكثر أهمية المعبّر بصيغة

(1) سورة التوبة، الآية 74.

(2) سورة يونس، الآية 62.

(3) سورة التوبة، الآية 71.

(4) انظر ج. بيدرسن J. Pedersen: «أبو نعيم الأصفهاني» في «الموسوعة الإسلامية».

(5) سورة آل عمران، الآية 28.

(6) سورة التوبة، الآية 23.

(7) سورة المائدة، الآية 51.

(8) سورة البقرة، الآية 186.

(9) سورة البقرة، الآية 214.

التفضيل عن وجود الله في كلّ مكان: ﴿وَنَحْنُ (الله) أَقْرَبُ إِلَيْهِ (الإنسان) مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[1].

ينتمي إلى المقرّبين من الله عدد من الملائكة ذوي المراتب العالية ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[2] والمسيح ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[3] وجميع من في جنّات النعيم ﴿أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[4] ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[5]. وسيلة الاقتراب من الله هي حسب معنى الكلمة ـ وخاصة خلال أداء فريضة الحج ـ الأضحية المقدمة والمسماة في القرآن «قرباناً» ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾[6]، أي وسيلة التقرّب. وأخيراً نذكر الدعوة إلى ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾[7] التي تُعبّر عن الصلة بين الخضوع والمشاركة في صيغة مقتضبة واضحة المعنى. لا حاجة إلى التأكيد على أن هذا الإلحاح على القُرب بين الله وعباده هو أحد مصادر الصوفية الإسلامية التي يصبح لديها القُرب العاشق والقوة الناجمة عنه شغلها الشاغل ومركز اهتمامها.

1 - القرآن كقوة تخترق كلّ شيء:

كلمة القرآن المنزلة هي، كالنصوص المقدسة عند جميع الأديان العالمية الأخرى التي لم تزل حية، كلمة حاضرة دوماً في الحياة اليومية للمؤمنين. إلى جانب سلسلة من الأقوال المختصرة المستعملة على الدوام ـ من مثل «ما شاء الله» (تعبير عن الإعجاب والاندهاش)، و«إن شاء الله» (عند قول يتعلق

(1) سورة ق، الآية 16.
(2) سورة النساء، الآية 172.
(3) سورة آل عمران، الآية 45.
(4) سورة الواقعة، الآية 11.
(5) سورة الواقعة، الآية 88.
(6) سورة المائدة، الآية 27.
(7) سورة العلق، الآية 19.

بالمستقبل)، و«لا حول ولا قوة إلّا بالله» (عبارة تقال عند الخطر)، وبعض أقوال محمد ـ هناك أيضاً آيات قرآنية يرددها المسلم المؤمن عند كلّ خطوة يخطوها وكل عمل يفعله ويزين بها جدران الجوامع والقصور وكذلك جدران منزله وحانوته في السوق، لا بل والأشياء التي يستعملها في حياته اليومية. وفي التمائم التي يعلقونها للأطفال والنساء والحوامل والمسافرين ضدّ النظرة الشريرة[1] تُوجد آيات قرآنية وحتى في نصوص السِّحر وكتاباته[2]. سنتحدث فيما بعد بالتفصيل عن «السِّحر الحلال».

وتظهر الكلمة المقدّسة بصورة واضحة بشكل خاص في الشعر الصوفي. فالنصوص الفارسية للشاعرين عطار والرومي وغيرهما مملوءة بالاقتباسات القرآنية العربية ولكن إلى جانبها أيضاً أفكار قرآنية مشروحة باللغة الفارسية. ولم يزل هذا ينطبق على شعراء مسلمين من قرننا الحالي كالشاعر محمد إقبال، مثلاً، الذي يملأ قصائده المكتوبة باللغة الفارسية ولغة الأوردو باقتباسات من القرآن. فتفكير المسلم المؤمن بكامله مشبع بالروح القرآنية، ولذلك فهو ينتظر من القرآن الإجابة على جميع مسائل الحياة و ـ أساساً ـ شرعنة جميع العلوم والفنون. ويبدو أن القرآن نفسه يدعي لنفسه هذه القدرة: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[3].

2 - طقوس الجماعة كقوة مضاعفة

لقد تحدّثنا أعلاه عن الوظيفة الرقابية للشعائر الجماعية؛ ولكن ما هو مهم مثلها وظيفتها، أي الإحساس بأنها تولّد التآلف والوحدة، وبالتالي الشعور بالقوة التراكمية المضاعفة عدة مرات. ويشعر المراقب الخارجي بذلك عندما يرى عدداً كبيراً من المصلين، سواء في المسجد أو في العراء، يؤدون الحركات نفسها. ومما يزيد هذا الأمر قوة الشعور بالقوة المتولد من الأداء الجماعي للشعائر خلال أداء فريضة الحج إلى مكة. ولكن لعله يكون الأقوى في القتال، أي في الحرب المقدسة التي تعدّ حسب

(1) الإصابة بالعين.

(2) انظر الفصل السابع، 3، ح؛ وفي الفصل التاسع، 3 ـ لا بدّ من وجود هذه الآيات.

(3) سورة الأنعام، الآية 38.

الشرع الإسلامي واجباً جماعياً وبالتالي فريضة دينية، أي إنها تُشكّل من حيث المبدأ طقساً أيضاً[1].

3 - أشكال التصرف بالقوة المقدسة:

القوة المقدسة أو «البركة» موجودة دوماً تحت تصرف المؤمن بأشكال مختلفة، فهي مثل خزان كبير يمكن السحب منه في كلّ مكان إذا ما عرف المرء كيف يستخدمه. أما أهم وسائل السحب (الاستفادة) من القدرة الكلية فهي الصيغ التقية والشعائر الدينية كالصلاة والتمائم والطلاسم وكذلك «السحر الحلال» وأخيراً وبدرجة كبيرة التقرّب من الأولياء الصالحين.

آ - الصلاة

الصلاة هي دون شك في جميع الأديان التعبير الواضح عن السعي إلى الحصول على المشاركة، إلى نيل حصة من القوة، عن طريق الخضوع. ما علينا إلّا أن نتذكر تلك المزامير الكثيرة التي يطلب فيها داوود الانتصار على أعدائه. وترمي الصلاة الشعائرية الإسلامية، التي يجب القيام بها خمس مرات كلّ يوم، إلى الغرض ذاته. بالإضافة إلى كونها مناسبة، بفضل بنيتها الثابتة، للأداء بصورة جماعية فمن الممكن أيضاً القيام بها بصورة فردية. والنص المسيطر عليها هو «الفاتحة»، أي السورة الأولى في القرآن، تلك الصلاة القصيرة التي يمكن مقارنتها، نظراً لوظيفتها، بدعائنا «ربنا في السماء». وإذا ما قام المسلم بأداء الصلوات الخمس المفروضة فإن سورة الفاتحة تتكرر عندئذٍ 17 مرة كلّ يوم[2]. وبعد ذلك هناك أشكال أخرى للصلاة سواء بطريقة طقسية ثابتة أو بطريقة حرة يستطيع المصلي أن يعبّر فيها عن مبتغاه الشخصي. أما الصلوات الطقسية التعبدية فهي بالتحديد تلك الصلوات المرتبطة بأسماء الله الحسنى التسعة والتسعين[3]. وهناك

---

(1) انظر الفصل الثالث، الفقرة 5.

(2) مرتان في صلاة الصبح وثلاث مرات في صلاة العشاء وأربع مرات في كلّ صلاة من الصلوات الثلاث الأخرى. انظر باريت، «الفاتحة» في «الموسوعة الإسلامية».

(3) هناك قائمتان غير متطابقتين لهذه الأسماء عند الترمذي وابن ماجه، عند:

Kriss. Kriss - Heinrich: volksglaube-im Bereich-cles Islam, II, 69 - 71.

نصوص مكتوبة، بصيغة الشعر أيضاً، بريشة مؤلفين مختلفين، نذكر منها، على سبيل المثال، الصلاة المحبوبة جداً في مصر والمكتوبة بريشة المتصوف المصري الدردير (1715 ـ 1786). في هذه الصلاة يستعمل في كلّ شطر اسم، أو اسمان، من أسماء الله الحسنى مقترن برجاء. وفيما يلي بعض الأسطر:

وَيَا رَبُّ يَا رَحْمنُ هَبْنَا مَعَارِفاً ... ولُطْفاً وَإِحْساناً وَنُوراً يَعُمُّنَا

وَسِرْ يَا رَحِيمَ العالَمِينَ بِجَمْعِنا ... إلَى حَضْرَةِ القُرْبِ المُقَدَّسِ وَاهْدِنَا

وَيَا مالِكٌ مَلِّكْ جَمِيعَ عَوالِمِي ... لِرُوحِي وَخَلِّصْ مِنْ سِوَاكَ عُقُولَنَا

وَقَدِّسْ أَيَا قُدُّوسُ نَفْسِي مِنَ الْهَوَى ... وسَلِّمْ جَمِيعِي يَا سَلَامُ مِنَ الضَّنَا

وَيَا مُؤْمِنٌ هَبْ لِي أَماناً وَبَهْجَةً ... وجَمِّلْ جَنانِي يَا مُهَيْمِنُ بِالمُنَى

وَجُدْ لِي بِعِزٍّ يا عَزِيزُ وَقُوَّةٍ ... وبالجَبْرِ يا جَبّارُ بَدِّدْ عَدُوَّنا[1]

ومن الصلوات المعروفة صلاة السبحة. فالسبحة (التي جاءت في الأصل من الهند) لقيت في الإسلام أيضاً في وقت مبكر انتشاراً واسعاً. وهي تتألف غالباً من 99 حبة وبالتالي يمكن الربط بينها وبين تعداد الأسماء الحسنى والصلوات المتصلة بها. ولكن من المعتاد أن يقول المرء، بالتمتمة أو التفكير، بينما تنساب الحبات بين أصابعه في كلّ مرة 33 مرة، العبارات «سبحان الله»، و«الحمد لله» و«الله أكبر». وأخيراً يستعمل المرء السبحة أيضاً من أجل ما يسمى «الاستخارة» أي التفاؤل الديني. إلى جانب السبحات المؤلفة من 99 حبة، هناك أيضاً سبحات مؤلفة من 33 حبة ومن 1000 حبة، في هذه الحالة يجب تكرار الجزء الأول من الشهادة «لا إله إلّا الله» ألف مرة[2]. يُشكّل تكرار الصيغ والنصوص، كما في الديانة الكاثوليكية، جزءاً مهماً من كلّ صلاة. إلّا أن الصوفيين يفضلون التعبير القرآني «الذكر»، أي ذكر الله. في جمعاتهم يكررون غالباً نصوصاً قصيرة كالنص المذكور قبل قليل «لا إله إلّا الله»، وفي وقت لاحق لا يكررون إلّا كلمة الله، وبنبرات مختلفة وتنفس مختلف لمدة ربع أو نصف ساعة بإيقاع جماعي يقوده الشيخ ويحدّد سرعته. وفي أثناء ذلك تشتد درجة الانفعال حسب شعورهم

---

(1) الإمام أحمد بن محمد الدردير: منظومة أسماء الله الحسنى، ص111.

(2) Kirfel: Der Rosenkranz; Kriss . Kriss - Heinrich II P.53, 57.

بالاقتراب من الله حتى تصل إلى ذروتها، إلى النشوة. في هذه الحالة يُصبح بعض الصوفيين قادرين على القيام بتصرفات فوق طبيعية ومنها، مثلاً، اختراق الجسم بـ«الشيش» (السيخ) دون خروج دم ودون ألم، وما شابه[1]. هنا يتمّ التعبير بكلّ وضوح عن الصلة بين التكرار والقوة (أو استمداد القوة من الله) والتي نجد دوماً وأبداً مناسبة للإشارة إليها في هذا الكتاب.

تؤكد الأقوال النظرية عن الصلاة بطرق مختلفة جانب المشاركة. فحسب ابن سينا يضع المصلي نفسه بحركاته الشعائرية في خط مواز للحركات الكونية، ويؤثّر بالدعاء أثناء الصلاة بالأفكار الساكنة في الأفلاك، بحيث إنها إذا ما كانت قدرته التصورية قوية بما فيه الكفاية، تتحقّق على الأرض. فالصلاة عند ابن سينا هي إذن نوع من السحر الديني[2].

أما أفكار المتصوّف الكبير ابن عربي فتبدو أكثر جرأة. لا شك في أن المتصوفين بدأوا قبله بزمن طويل إدراك الصلاة على أنها «مناجاة» بين المحبين وقام المتصوّف الهراتي عبد الله الأنصاري، المُسمّى أيضاً پيرِ أنصار (1006 ـ 1088)، بتأليف مجموعة من القصائد بعض منها بصيغة الشعر وبعضها الآخر بصيغة السجع أي النثر المقفى وأعطاها العنوان «مناجاة». لكن ابن عربي يفكّر بما لا يخطر على البال: فالصلاة، بالنسبة له، هي نوع من فعل الخلق المشترك. والصلاة هي في هذا الفعل ليست سوى اللحظة الخاصة مما يحدث باستمرار وهو تجلّي الله في الخليقة. ويؤكّد ابن عربي على أن هذا التجلّي لا معنى له إلّا لأن هناك أحداً يعترف به ويقدّره وهو الإنسان الذي يتعرّف على الخالق ويمجّده إلخ.. وبذلك يخلق الله في «خياله الخلّاق» ويحرره من مجهوليته وتستره، لا بل وعزلته. فالخالق والمخلوق يشترط كلّ منهما الآخر، في الصلاة أيضاً. ويستند ابن عربي في هذا التقابل الذي يتجاوز جميع الحواجز والحدود إلى الآية القرآنية: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[3]. وأن تتحول هذه القوة المستمدة من الصلاة

---

(1) انظر الفصل الثاني الفقرة 3، ب.

(2) انظر الفصل السادس، الفقرة 2، هـ.

(3) سورة البقرة، الآية 152.

إلى قوة تحقّق المعجزات فهذا أمر لم يعد في حاجة إلى التعليل. وهناك آثار بهذا الخصوص نجدها أيضاً في السيرة الذاتية لابن عربي[1].

وهناك أخيراً علاقة خاصة أثناء الصلاة بين محمد والمصلين. فمن الناحية الأولى يقول ويكتب المسلم المؤمن بعد كلّ ذكر للنبي عبارة «صلى الله عليه وسلّم» أي إنه يصلي لنبيّه ويشعر بذلك بقربه منه وبصلته الوثيقة به. ومن الناحية الأخرى فإن محمداً هو الشفيع يوم القيامة وهو مالك أعظم قدرة بعد الله، وبالتالي يتوجه المرء أيضاً إليه بطلباته الشخصية أي بالشفاعة له عند الله.

ب - قبور الأولياء كمراكز للقوة:

كانت تجربة الحج إلى مكة والقوة المستمدة من هناك مهمة جداً للجماعة الإسلامية إلى درجة أن مصادر أخرى لاستمداد القوة نشأت عما قريب إلى جانب الكعبة. لا بل إنه يمكن القول إنها لعبت دور حمامات الاستشفاء الروحية لأن مثل هذه المزارات ذات الطابع الدنيوي لم تكن معروفة في العالم الإسلامي. وبدلاً من ذلك كان الحجاج يأخذون معهم ماء من بئر زمزم في مكة كشراب شاف يحقق المعجزات وبين حين وآخر كانت أيضاً ينابيع بسيطة صارت شافية من الأمراض أو ينابيع بسيطة تتحول إلى أماكن مقدسة. وكان الاستحمام في هذه الينابيع يعدّ إلى حدّ ما جزءاً من الطقوس. وبصورة عامة يمكن القول إن العديد من المقدسات وأماكن الحج قبل الإسلامية ومن مختلف المناشئ، وكذلك أيضاً طقوس عبادية وعادات وأعياد قبل إسلامية قد دخلت إلى الشعائر المقدسة في الإسلام بعد أسلمتها بشكل أو بآخر وبقيت مستمرة فيه ومنها، على سبيل المثال، الحج إلى مكة والشعائر المطبقة هناك[2]. فالقوة المتجمعة على قبر أحد الأولياء الصالحين والمسماة باللغة العربية «بركة» يمكن أخذ جزء منها بأن يقدم الزائر لحارس أو لحراس القبر نذراً كان تعهّد به طلباً للشفاء من مرض أو ما شابه، أو بأن يربط قطعاً من قماش على الشجرة المقدسة

---

(1) محيي الدين بن عربي Muhyiddin Ibn Arabi: Journey to the Lord of Power , 15 - 21

(2) Westermarck: Survivances paiennes dans la civilisation mohametane; Kriss. Kriss - Heinrich: Volksglaube in Bereich des Islam, I, 3 - 52.

أو على الشبك المحيط بالمزار حيث يعتقد بأن «البركة» متجمعة، أو أن يقوم أيضاً، كما هو الحال على قبر الولي عبد الله الأنصاري في هراة، بدق مسمار ضخم في قشرة شجرة مقدسة مغرقة في القدم وتكاد قشرتها أن تغطى بالمسامير.

تقديس قبور الأولياء الصالحين منتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي وإن كانت الحركات البوريتانية (المتطرفة)، كالحركة الوهابية، تحاربها. وفي فارس تحظى بالتقديس، في المقام الأول، قبور الأئمة الشيعة وقبور نسائهم، ومنها ضريح معصومة الصالحة في قم، وضريح الإمام علي بن موسى الرضا في مشهد، وغيرهم. وهناك شاعر فارسي مشهور في القرن العشرين نظّم قصيدة عَبّر فيها عن مشاعره تجاه الضريح المقدس المذكور أخيراً بالأبيات التالية:

سبحان الخالق على هذا الضريح المبارك
الذي يبقى السماء أبداً حارساً على قبابه
هنا يرقد ابن موسى المقدس! مثل نفس المسيح
يمنح غبار بابه حياة للعظام الميتة
أمام عين الزائر لهذه العتبة تنكشف أشياء
بقيت آنذاك مستورة أمام عين موسى في سيناء
فليشف كلّ من سعى إلى هذا الضريح المبارك
بقلب صاف وإيمان صادق وروح طاهرة(1)

في بقية العالم الإسلامي تتمتع - قبل كلّ شيء - أضرحة المتصوفين الكبار بالتقديس والتكريم، ومنها، على سبيل المثال، ضريح جلال الدين الرومي في قونية، وهو رسمياً متحف، لكنه يتمتع بقدسية هائلة ويعدّ من أشهر مقدسات الصوفية الإسلامية وأكثرها تأثيراً. لكن قبور المجاهدين المسلمين أيضاً تحظى بالتقديس والتكريم ومنها مثلاً ضريح أيوب الأنصاري في الحي المسمى باسمه في القرن الذهبي لمدينة اسطنبول والذي كان من صحابة النبي محمد وحامل الراية في الفتوحات

(1) Beny: Persien, 223.

المبكرة، ويقال بأنه قد سقط هنا في الحصار الأول الفاشل لمدينة القسطنطينية (674 ـ 678)[1]. بالإضافة إلى ذلك تحظى أيضاً بالتقديس قبور بعض الشعراء والحكّام، الأمر الذي لا يثير الاستغراب بعد حديثنا عن تصنيف الشعراء والحكّام في مرتبة البشر الكاملين[2]. يُضاف إلى ذلك عدد لا حصر له من الأولياء المحليين الذين تكون قبورهم غالباً بسيطة لكنها لا تقل أهمية، بالنسبة إلى الناس المقيمين بالقرب منها، عن القبور الكبيرة والمشهورة. ومن أهم وظائف هؤلاء الأولياء مجال الأسرة. فالنساء اللواتي بلا أولاد يبحثن هنا عن مشورة. كما أن الولي يمكن أن يلعب دور الحكم وضريحه المقدس يمكن أن يكون مكاناً للجوء. لكنه أيضاً مركزاً للأعياد والمواكب والشعائر الفصلية التي تشمل أيضاً الرقصات الانتشائية[3]. ويتمّ أيضاً تحضير الأرواح والتعبير عن قدرة الولي بطرق مختلفة، منها، على سبيل المثال، الرقص بالسيف الذي يثبت خلاله أن أجسام المشاركين غير قابلة للجرح أو الأذى[4]. وهناك حالة فردية نمطية هي أسد في خدمة ولي اسمه سيدي محمد بن عودة قرب دليزان في الجزائر الذي يحمل أيضاً لقب «سيد الأسود»، تشخيصاً للاستعارة القديمة «أسد الله» الذي أصبح منذ أيام عليّ اسماً إسلامياً محبوباً ولم يزل حتى الوقت الحاضر. لكي ينجبن أطفالاً جميلين تقفز النساء سبع مرات على ظهر الأسد الهادئ والمحروس من الحراس[5].

في القاهرة وحدها هناك أكثر من ثلاثين ضريحاً مقدساً أو مزارات، دفن فيها أفراد من عائلة النبي («أهل البيت») وأيضاً شخصيات صوفية، وبأعداد قليلة، فقهاء إسلاميون من بينهم الشافعي[6]. أشهر المزارات من المجموعة الأولى جامع سيدنا الحسين الذي يكرم فيه رأس حفيد النبي حسب المؤرّخ المقريزي (1364 ـ 1442)

---

(1) Sumner - Boyd. Freely: Istanbul, 449f.

(2) انظر ص88 وما بعدها والصفحة 399 وما بعدها.

(3) Dermenghem: Le culte des saints dans l'islam maghrébin.

(4) المصدر نفسه Dermenghem .

(5) المصدر السابق نفسه Dermenghem, p. 304f.

(6) المزارات الإسلامية في القاهرة. Bannerth: Islamische Wallfahrtsstätten Kairos, p.22f

نقل الرأس في سنة 1156، أي في نهاية حكم الفاطميين الشيعة، من دمشق إلى القاهرة. ولقد لاحظ الرحالة المشهور ابن جبير، الذي زار القاهرة سنة 1183 قادماً من الأندلس، التجهيز الفاخر للمزار المقدس وأعرب عن إعجابه، على الرغم من أنه كان ضدّ تقديس الأولياء، بتقوى القاهريين التي يُعبّر عنها هذا المقام. وعلى الرغم من أن المصريين يعرفون تماماً أن رأس الحسين يقدّس، بالإضافة إلى القاهرة، في مكانين آخرين في كربلاء، وفي دمشق، فإن هذا لا يوقف حب الناس لهذا الجامع المزار. وبينما يتوقع عامة الناس من الكتيبات التي تُباع حول الجامع أنها تساعدهم على أن يسمع الله دعاءهم، يشدد المؤلفون الذين يتوجهون إلى الفئات المثقفة على الجانب الفكري المعنوي لتضحية الحسين بحياته[1].

ولا تقل قدرة جامع «الست» (السيدة) زينب، أم هاشم - التي توفيت حسب الكتابة الموجودة على ضريحها في سنة 240 هـ = 854/ 855م، ولكن منذ زمن طويل يعتقد الناس أنها زينب بنت علي - على تحقيق المعجزات عن قدرة جامع الحسين المذكور آنفاً. وقد تحدّثت في 23 أكتوبر/ تشرين الأول سنة 1970 صحيفة الأهرام المصرية الرصينة عن حادث نمطي. قالت الأهرام إن أمَّ ابنةٍ عمرها اثنا عشر عاماً كانت عمياء وخرساء، وقضت زمناً طويلاً في لندن للعلاج ولكن عبثاً، ظهرت لها زينب فجأة في المنام لكي تبلغها بأن ابنتها قد شُفيت، الأمر الذي تبيّن لها بعد استيقاظها أنه حقيقة واقعة. وعندها تبرعت على إثر ذلك بكسوة من الحرير خضراء اللون لتغطية مقصورة الجامع، واتخذ هذا مناسبة لحفل رسمي شارك فيه موظفون كبار من مختلف الوزارات[2].

الزيت الوجود في المصباح المعلق فوق مقصورة هذا الجامع، والذي ينسب إليه تأثير ذو قوة شافية من أمراض العيون، يتصدر أحداث القصة اللطيفة «مصباح أم هاشم» ليحيى حقي (المولود سنة 1905). في هذه القصة يصبح الزيت رمزاً للتقاليد التي صارت مشكوكاً فيها نتيجة العقلانية السائدة في العصر الحديث ولكن أيضاً التي كانت ولم تزل لها قوة هائلة في قلوب الأتقياء[3].

---

(1) المصدر السابق نفسه 29 - 22 .Bannerth, p

(2) المصدر السابق نفسه، ص 29 ما يليها Bannerth .

(3) .Badawi: The Egyptian Intellectul Between East and West

ح - الطلسم والتميمة

يجلب معهم السياح الذين يزورون البلاد الإسلامية تميمة للذكرى ولربما يتوقع بعضهم منها في سرّه قليلاً من الحماية والمساعدة. فهم يجلبون، على سبيل المثال، من مصر تميمة صغيرة من الذهب أو الفضة تُمثّل «يد فاطمة» تعلق على الصدر، ومن إيران حجراً كريماً مؤطراً كتبت عليه أسماء الأئمة الاثني عشر، أو خاتماً نقش عليه اسم الله، ومن تركيا ما يسمى «نظرليك» أو «غوزلوك»، وهو قطعة تعلق على اليد وفيها لآلئ زرقاء اللون، ومن أفغانستان أو باكستان علبة تمائم مصنوعة من معدن مرصع. وهذه ليست سوى أمثلة قليلة عن الأشكال الكثيرة المختلفة للتمائم والطلاسم المعروفة في العالم الإسلامي. وأن تباع اليوم هذه الأشياء للسياح لهو دليل (في المدن على الأقل) على أن دخول التقنية العقلانية قد قلل من الخوف اللاعقلاني من الجن والشياطين. إلّا أنه قبل ذلك كان كبيراً وقدرة الجن والعفاريت كانت موجودة في كلّ مكان. وكان الناس يحذرون دوماً من إثارتها أو استفزازها. ومن الأدلة النمطية على ذلك أن الناس، كما يروي ت. كنعان من فلسطين، لا يصبون الماء على الجمر الملتهب إلّا بعد أن يطلبوا الإذن من الأرواح والأشباح[1]: «دستور حضور يا سكان النار»[2]. وهناك حديث شريف ينبه الناس إلى أن يغطوا قدورهم في الليل وإلا فإن الجن يمكن أن يدخلوا إليها[3].

فقط من لديه غطاء من القدرة الكلية يستطيع أن يأمل في أنه سيسيطر على الأرواح الجنية الكامنة في كلّ مكان. التمائم والطلاسم هي أغطية، بطاريات لتيار القوة السماوي، مهمتها الحماية من الضرر المنطلق من الأرواح الشريرة، سواء أكان المرء يريد الحماية من النظرة الشريرة، ويحملها بصورة خاصة الأطفال والفتيات والنساء، وبصورة عامة الناس الجميلون، أو إذا كانت المرأة الحامل أو الأم الشابة تريد الحماية

(1) Canaan, Moham. Saints and Sanctuaries in Palestine. p.50, note 17.

(2) Mahammedan Saints, p.87.

(3) صحيح البخاري، الباب 22.

من «القرينة» المسماة أيضاً «أم الصبيان» وهي جنية سرير الطفل المرهوبة في العالم العربي وما عداه (على سبيل المثال، في إيران)[(1)][(2)].

وبالطبع توجد هنا أيضاً بقايا من عصر ما قبل الإسلام. فالتمائم موجودة في النصوص المصرية القديمة لتحضير الأرواح وفي المربعات السحرية، ويوجد لدى البابليين والآشوريين نصوص سحرية مشابهة. ولكن كلاهما أصبحا في وقت مبكر جزءاً لا يتجزأ من التقوى الشعبية الإسلامية استناداً إلى السحر الحلال الذي سنتحدث عنه في موقع آخر[(3)]. في نصوص التمائم نجد في كثير من الأحيان أسماء ملائكة وجن غامضين، وأسماء الله الحسنى، وأسماء محمد وأقرب أقربائه، وفي التمائم الشيعية نجد أسماء «عترة النبي الخمسة» أي محمد وفاطمة وعلي والحسن والحسين، أو الأئمة الاثني عشر، بالإضافة إلى آيات قرآنية والحروف المبهمة التي تبدأ بها سورة مريم ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ وسورة الشورى ﴿حمٓ * عٓسٓقٓ﴾وغيرها من السور، وكذلك مدائح تمجيدية متكررة ورجاءات ملموسة. بطبيعة الحال يلعب التكرار هنا أيضاً دوراً مهماً: فقد عرضت قبل فترة قصيرة في معرض لفن الخط في زيوريخ تميمة رائعة كُتبت على شريط طوله 38،3 متراً تعود إلى القرن التاسع عشر[(4)] يقال إنّ السلطان محمود الثاني (1808 ـ 1839) قد أهداها لأحد أبناء فتح علي شاه وقد كتبت عليها البسملة ألف مرة وكذلك سورة الإخلاص مرات كثيرة: مثال من أمثلة كثيرة على التكرار كتعبير عن القوة[(5)].

وهذا يعني أن الطلاسم والتمائم تغطي أو تكمل الحاجة إلى قوة مقدسة في الكفاح المستمر ضدّ القوى الشريرة، ضدّ شياطين الجن الناشطة في الهواء والمختبئة

---

(1) Winkler: Salomo und die Karina.

(2) راجع كتاب الرموز والطلاسم السحرية عند المسلمين، هانس فرنكلر، والصادر عن الورّاق. [ماجد شبّر].

(3) انظر الفصل السابع، الفقرة 3، حـ.

(4) Im Haus am Kiel, einer Filiale des Rietberg. Museum, im Juni 1989.

في بيت في كيل، فرع لمتحف ريتبرغ، في يونيو/ حزيران 1989.

(5) D. James: Calligraphie Islamique, Musée d'art et d'histoire, Genéve 1988، الصورة رقم 45.

في كلّ زاوية تربصاً بنا. وأن تكون هذه القوة معرّضة لإساءة الاستعمال أيضاً فهذا أمر مفهوم بداهة. ففي مقامات الحريري (1054 ـ 1122) يرتدي البطل، الذي يسيء دوماً استعمال اللغة القدسية باستخدامها لمضاعفة قوته الذاتية، قناع صانع التمائم. وعندما تهب الريح العاصفة تبقى بركته عاجزة عن صدها ـ فتغرق السفينة وينجو البطل بالخروج إلى إحدى الجزر. ولكن هنا تساعد تميمته زوجة الملك التي كانت تعاني من آلام الطلق ولا تستطيع الولادة[1]. فالقوة القدسية التي تلامس السّحر في كلّ مكان وترتبط به في كثير من الأحيان والتي يمكن استمدادها من المزارات وقبور الأولياء الصالحين وكذلك من التمائم والطلاسم تتجلّى أخيراً بأوضح أشكالها جوهرية في الأسماء الإسلامية.

4 - القوة القدسية في الأسماء والألقاب:

عندما يلتقي المرء ولو بصورة سطحية مع العالم الإسلامي تلفت انتباهه كثرة الأسماء محمد (بالصيغة التركية مهمت أو ميمت) وأحمد (أهمت) ومصطفى، ثلاثة أسماء للنبي. وهذا يعني أن الأهل الذين يسمّون أبناءهم بهذه الأسماء يبحثون بذلك لابنهم عن أوثق الصلة مع «سيد البشر» ويريدون له نيل قسط من قوته الكونية. ومما له أيضاً قوة قدسية مشابهة من الأسماء: علي، صهر النبي محمد، والحسن والحسين، ابنا علي وحفيدا محمد، التي يستعملها الشيعة كثيراً بشكل خاص. وينطبق الشيء نفسه على أسماء البنات كاسم فاطمة بنت محمد وزوجة علي وأسماء خديجة وزينب وإلخ...، أسماء زوجات محمد[2]. وتعود القوة الكامنة في هذه الأسماء في المقام الأول، إلى حامليها من المسلمين الأوائل. أما معناها في المرتبة الثانية وإن كان ليس بلا وزن: محمد وأحمد يعنيان «كثرة الخصال الحميدة» والحسن يعني «الجميل» والحسين هو صيغة التصغير لهذه الصفة، وعلي يعني «العالي»، النبيل. ولقد صادق الحديث (الشريف) على المفعول القوي لمثل هذه الأسماء. إذ يقال إن محمداً قال: «يوقف عبدان بين يدي الله فيأمر بهما إلى الجنة فيقولان ربنا بمَ استأهلنا دخولنا الجنة،

(1) انظر الفصل التاسع، الفقرة 4.

(2) Schimmel: Islamic Names , 25f.

لم نعمل عملاً تجازينا به الجنة؟ فيقول الله: ادخلا عبديَّ فإني آليت على نفسي أن لا يدخل النار من اسمه أحمد ومحمد» . ثم «من يسمي ابنه باسمي أو باسم أبنائي أو صحابتي حباً بي أو بهم سيعطيه الله في الجنة ما لم تره عين ولم تسمعه أذن»(1).

أما الأسماء التي يحمل معناها القوة فلم تنتشر على نطاق واسع إلّا في وقت متأخر. ولا شك في أن أسماء بعض الخلفاء كان لها تأثير قوي في هذا الاتجاه، ومنها، على سبيل المثال «المقتدر بالله» و«العزيز بالله» وإلخ... وقد مثّل مرحلة مهمة في التطور تشكيل الأسماء المركبة. ففي القرن العاشر قويت شوكة أسرة حاكمة فارسية، الأسرة البويهية، أعطت لنفسها أسماء مركبة مع كلمة دولة («سلطة»، «أسرة حاكمة») من مثل «ركن الدولة» و«عضد الدولة» و«معز الدولة». لكن هذه الأسماء اعتبرت في الأوساط التقية بمثابة إهانة، مثلها مثل هذه الأسرة التي كانت تُثير الريبة لدى بعض الأتقياء بسبب إحيائها للتقاليد الملكية الفارسية القديمة. وينطبق شيء مشابه على أسر حاكمة أصغر في الزمن ذاته مثل الأسرة الكاكوية والأسرة الصفّارية. لكن هذه الأسماء استفزت المسلمين وجعلتهم يختارون أسماء مركبة مع كلمة «دين». صحيح أن هذا التغيير بدأ مع البويهيين أنفسهم. ولكن حاكماً واحداً فقط من بين ما يقرب من عشرين حاكماً من هذه الأسرة هو عماد الدين مرزبان (1024 ـ 1048) كان يحمل اسماً مركباً مع كلمة «دين»؛ أما غالبية بقية أعضاء الأسرة فقد ظلوا يفضّلون الاسم المركب مع كلمة «دولة».

أما لدى الأسرة الحاكمة التي جاءت بعد البويهيين، وهي الأسرة السلجوقية فقد بقيت في البداية الأسماء المألوفة المركبة مع كلمة «دولة»، لكنها سرعان ما اختفت كلياً وحلّت محلّها أسماء مركبة مع كلمة «دين»، وينطبق الشيء نفسه على الصفويين وغيرهم من الأُسر الحاكمة في تلك القرون. صحيح أن السلجوقي الأول، طغرل الأول (1038 ـ 1063) كان يسمى «ركن الدنيا والدين»، ولكن بعده جاء عضد الدولة ألب أرسلان (1063 ـ 1072) وجلال الدولة ملك شاه (1072 ـ 1092)؛ وبعد ذلك صار جميع أعضاء الأسرة الحاكمة يحملون اسماً مركباً مع كلمة دين.

(1) Lane - poole: Arabian Society in the Middle Ages, 190; Lane: an Account of the Maners and Customs of the Modern Egyptians, 53 - 54.

وأما لدى الأيوبيين الذين بدأ حكمهم في النصف الثاني من القرن الثاني عشر فقد بدأت الأسماء المركبة مع كلمة دين فوراً مع الحاكم الأول، الملك الناصر صلاح الدين (1169 ـ 1193) المشهور من تاريخ الحروب الصليبية والمعروف في قصة ليسينغ ناتان الحكيم باسم سلادين. بعد سنة 1200 لم نعد نرى إلّا بصورة استثنائية حكاماً يحملون اسماً مركباً مع كلمة «دولة» كما هو الحال في الأسرة الحاكمة الصغيرة، الأسرة البوندية، التي حكمت في مازندران منذ سنة 1238 حتى سنة 1349 كتابع للمغول. أما الأسماء المركبة مع كلمة «دين» فنجدها، على سبيل المثال، بلا استثناء عند الأرتقيين الذين حكموا في ديار بكر من سنة 1102 حتى سنة 1408 أو لدى الزنجيين الذين حكموا سورية وبلاد الرافدين من سنة 1127 حتى سنة 1222. أما الكلمات التي تركّب غالباً مع كلمة دين فهي: «عماد»، «ركن»؛ و«غياث»، و«مغيث»، «معين»؛ و«عز»، «معز»؛ و«قطب»؛ و«سيف»، «حسام» وغيرها. وبينما كانت هذه الأسماء المقترنة بكلمة «دين» تقتصر في بادئ الأمر على الحكام فقد انحدرت فيما بعد وأصبحت تطلق على أي شخص تعبيراً عن شعور إسلامي مشترك مثلها مثل الأسماء المقترنة بكلمة «الله»[1]. وهناك أسماء شائعة أيضاً تُعبّر عن القوة بشكل خاص ومنها مثلاً: «أسد الله» و«سيف الإسلام»، وإلخ... وكلما تعلق الأمر بأسماء مقترنة بكلمة «الله» أو بكلمة «دين» أو «إسلام»، أو بأسماء النبي وأقربائه، بالإضافة إلى بعض الأسماء الأخرى مثل «حيدر» (الأسد، لقب علي)، و«شبّير» (البطل، لقب الحسين)، كانت مثل هذه الأسماء تُعبّر عن مرتبة دينية متضمنة الخضوع لله والمشاركة في القدرة الكلية.

ومما يستحقّ الذكر أيضاً هنا لقب فخري خاص لا يحمله إلّا المنتمون (حقيقة أو زعماً) إلى سلالة النبي، ولكن يعتقد أن عددهم قد بلغ اليوم عشرات الآلاف، ألا وهو الاسم الفخري «سيّد». ومن الواضح أن جميع هذه الأسماء تندرج في إطار شبكة القوة الكبيرة التي يدور عنها الحديث هنا. وهكذا فمن المنطقي أن كلّ من يعتنق الإسلام وهو راشد، سواء أكان رجلاً أو امرأة، يجب أن يتخلّى عن اسمه «الوثني» ويتخذ اسماً إسلامياً. ومن الممكن معرفة مدى علمنة العالم الإسلامي من

(1) Dietrich: zu den mit ad - Din zusammengesetezten Namen, 45 - 53; Bosworth: The Islamic Dynasties.

أسماء المسلمين اليوم أي من مدى حملهم أسماء وطنية بدلاً من الأسماء الإسلامية النوعية.

5 - التعبير المجازي - استعارة «المرآة»:

في الفكر الإسلامي القروسطي يصادفنا دوماً وأبداً عند الشعراء والمتصوّفين والفلاسفة تعبير مجازي يظهر أيضاً في الأحاديث المنقولة عن محمد وهو التعبير المجازي «المرآة». وما من صورة مناسبة كالمرآة للتعبير عن تصوّر المشاركة في القدرة الكليّة والوحدة الجامعة لجميع المسلمين بقوة هذه المشاركة والتي هي في نهاية المطاف وحدة «المتمتعين بالقوة». نودّ هنا تقديم أهم هذه الأقوال المأثورة وبعد ذلك بعض الأبيات الشعرية وفقرة عن كتاب فلسفي ومن ثم التعليق عليها عندما تدعو الضرورة، ولكن قبل ذلك أودّ الإشارة إلى الجذر القرآني لهذا الوعي المرآتي الأنطولوجي.

كلمة مرآة لا وجود لها في القرآن. وبذلك يطرح السؤال عما إذا كانت أحاديث محمد التي تتحدث عن المرآة ربما تعود إلى وقت متأخر أي إنها تنتمي إلى العدد الكبير من الأحاديث غير الصحيحة. لكن هذا الاستنتاج ليس صحيحاً بالضرورة لأننا نجد في معلقة الشاعر المشهور امرئ القيس الذي عاش قبل الإسلام إشارة إلى أن المرآة كانت معروفة وإن كان كسلعة بيزنطية مستوردة. لكن امرؤ القيس يستعمل بدلاً من الكلمة «مرآة» التي صارت مألوفة فيما بعد والمستعملة أيضاً في الأحاديث النبوية، الكلمة الأجنبية المشتقة من اللغة اليونانية «سجنجل».

بالمقابل يظهر في القرآن بكلّ وضوح التصوّر عن تكرار أحداث نمطية على شكل مرآتي في التاريخ وفي الطبيعة. وهكذا يشعر محمد، كما رأينا أعلاه بأنه ليس فقط كمكمل وخاتم الرسالات التوحيدية، وإنما أيضاً بأنه النبي الذي تتحقّق بظهوره التنبؤات السابقة بنبوته. وهذا يعني أن الأقوال المأثورة المنسوبة له ولشخصيات إسلامية لاحقة، والتي سنذكرها فيما يلي، والتي توصف بها حالة الإنسان بواسطة المجاز المرآتي، لها صلة قرآنية:

العالم هو مرآة الله[1]. النبي هو المرآة التي يعرف فيها المؤمنون والكافرون طبيعتهم الحقيقية[2]. «المؤمن مرآة المؤمن» (حديث شريف)[3]. الشيخ مرآة التلميذ[4]. العاشق والمعشوق مثل مرآتين ينظر فيهما كلّ منهما إلى الآخر[5]. القلب مثل مرآة تصبح بواسطة الصقل المستمر قادرة على استقبال نور الله[6]. التجربة هي مرآة الواقع لكن غبار الكلام يعكّر صفوها[7] ـ كما أن الجسم أيضاً غبار على مرآة الروح[8]. السلوك مرآة الإيمان[9]. الموت يظهر كالمرآة أمام كلّ إنسان ويُبيّن له وجهه الحقيقي[10].

ليس كلّ هذه الأقوال تُشير بصورة مباشرة إلى «المشاركة». لكنها جميعها صادرة عن شعور وجودي يُمثّل فيه الانعكاس المرآتي تجربة مهمة. سنتطرق في وقت لاحق بالتفصيل إلى الجوانب الفنية لهذا الشعور البنيوي. إلّا أننا نريد هنا تتبع بعض مظاهر المجاز المرآتي التي تُعبّر بمنتهى الوضوح عن لحظة المشاركة. في بادئ الأمر ننقل فقرة من الرواية الفلسفية حي بن يقظان لمؤلّفها الأرسططالي الأندلسي ابن طفيل (حوالى 1110 ـ 1185) والتي سنعود إلى الحديث عنها في الفصل الفلسفي. تدور الرواية عن قدرة الإنسان بالفطرة على معرفة الله. يعيش حي وحيداً في جزيرة معزولة دون رعاية بشرية ثم يتوصل بواسطة العقل والمراقبة درجة بعد درجة إلى معرفة أعلى حتى يدرك أخيراً برؤية ملؤها النشوة الجوهر الإلهي. يشبه المؤلف هذا الجوهر، استناداً إلى القرآن، بالشمس. نور هذا الكائن الإلهي ينتقل نازلاً من طبقة فلكية إلى أخرى حتى يصل إلى العالم الأرضي. عند ابن طفيل نقرأ هذا النص كما يلي:

(1) de Vitray - Meyerovitch: Mystique et Poésie en Islam , 165f.

(2) Schimmel: The Triumphal Sun, 196.

(3) شيمل، المصدر نفسه، ص263.

(4) شيمل، المصدر نفسه، ص319.

(5) شيمل، المصدر نفسه، ص352.

(6) شيمل، المصدر نفسه، ص278.

(7) شيمل، المصدر نفسه، ص48.

(8) شيمل، المصدر نفسه، ص265.

(9) شيمل، المصدر نفسه، ص263.

(10) شيمل، المصدر نفسه، ص196.

«إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول، شاهد للفلك الأعلى، الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة، ليس هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان، ويدق عن أن يُكسى بحرف أو صوت، ورآها في غاية من اللذة والسرور، والغبطة والفرح، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة، ولا نفسه، ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل، ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهده قبلها ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة. ومازال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها، ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك.

وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء، واللذة والفرح، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها، ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد الحق، ويقدسها ويمجدها، لا يفتر؛ ورأى لهذه الذات، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة، من الكمال واللذة، مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي

انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها.

ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها، ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً، مثل ذاته، لأجسام كانت ثم اضمحلت، ولأجسام لم تزل معه في الوجود، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يُقال لها كثيرة، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يُقال لها واحدة. ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون.

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة، قد ران عليها الخبث، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجوهها، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله؛ ورآها في آلام لا تنقضي، وحسرات لا تنمحي؛ قد أحاط بها سرادق العذاب، وأحرقتها نار الحجاب»[1]

هذه الرؤيا الرائعة تجعل أيضاً بصورة مباشرة التعبير المجازي عن المرآة الصدئة وعن ضرورة صقل مرآة القلب باستمرار مفهوماً. ولقد تمَّ توضيح هذه الفكرة مراراً عديدة في الأدب الإسلامي بواسطة الحكاية الشيقة عن مسابقة الرسامين. وردت هذه الحكاية لأول مرة عند الغزالي (المتوفى سنة 1111)[2] ثم تناولها فيما بعد نظامي في ملحمة الإسكندر والرومي في مثنويه التعليمي الروحي، كما من المحتمل أن نجدها أيضاً عند مؤلفين آخرين. يتمثّل لبّ الحكاية في أن رسامين اثنين يعملان على حائطين متوازيين تفصل بينهما ستارة وأنه عندما يرفع المرء الستارة تظهر الصورة ذاتها تماماً هنا وهناك. حلُّ الأحجية ممكن توقعه بسهولة: أحد الرسامين صقل حائطه وحوّله إلى مرآة. عند الغزالي والرومي يعتبر هذا استعارة للتعبير عن موقف الغنوصي العارف

(1) ابن الطفيل، ص136 ـ 138.

(2) ميزان الأعمال، ص53، Critére de l'action.

الذي يصقل قلبه بحيث يصبح وعاء لصورة الله. ولكن عند نظامي حيث (كما عند الرومي) تجري المنافسة بين رجل صيني وآخر يوناني، البلدين اللذين كانا آنذاك أشهر بلدان العالم في الرسم، ولكن مع تبديل الأدوار: فهو يدع الصيني يصقل الحائط، وهذا هو عنده من الناحية الأولى صورة لخضوع قيصر الصين وبالتالي الشعب الصيني للإسكندر الكبير، والثقافة اليونانية تتسلم من الناحية الأخرى أيضاً رمزاً للاتفاق السلمي لإمكانية تحقيق هدف بواسطة طريقتين مختلفتين.

ويستند نوع مقنع آخر من الصورة المجازية المرآتية، وهو شائع لدى الصوفيين أيضاً، إلى العادة المألوفة وهي وضع ببغاوات أمام المرآة ثم التكلم بحيث إن الببغاء عندما تقرن بين صورتها في المرآة وما تسمعه من كلام تتعلم الدرس ظناً منها أن المتكلم هو ببغاء مثلها. ويصف الرومي هذه الطريقة في كتابه «المثنوي المعنوي» بالكلمات التالية:

«الصورة المعبّرة عن أن الفتيان يتعلّمون من شيخ الطريقة وأن الشعب يتعلم من نبيّه لأنهم غير قادرين على استيعاب التعاليم الإلهية ولا ألفة لهم مع الله هي الببغاء التي ليس لها ألفة مع صورة الإنسان... إلخ..

فالله ذو الجلالة يضع شيخ الطريقة أمام الفتيان كالمرآة أمام الببغاء ثم يعطي التعاليم من خلف المرآة: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[1] لأن هذا ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2]. ثم يأتي بعد ذلك المثال الرمز في أبيات شعرية:

من يقف أمام المرآة، الببغاء

يرى فيها صورته نفسه

ولكن خلف المرآة غير مرئي بالنسبة له

يلقنه المعلم كلمات ناعمة وجميلة

فتحفظها الببغاء الصغيرة ظناً منها

---

(1) سورة القيامة، الآية 16.

(2) سورة النجم، الآية 4.

أن المتحدث هو الطير الذي يظهر في الزجاج
فهو يتعلم ممن هو طير مثله
ولا يعرف شيئاً عن حيلة الذئب الماكر (...)[1].

عند الرومي يجري التشديد هنا على عدم قدرة الإنسان على معرفة الذات الإلهية بصورة مباشرة. لكن فكرة المشاركة تظهر جلية على الرغم من ذلك.

في الختام نود الإشارة إلى أن الاستعارة المرآتية تستعمل أيضاً من الشعراء الفارسيين لكي يُعبّروا عن علاقتهم باللامحسوس، بالعالم الغيبي. نظامي يفاخر بنفسه في مقدمة الملحمة الثالثة من ملاحمه قائلاً إنه: في سحر الكلمات بلغ درجة الكمال بحيث إنهم يسمّونه «مرآة الغيب»[2]. وحافظ يجاهر في قصيدة غزلية تدور حول كونه قد خلق ليكون شاعراً بأنه اعتباراً من الآن يريد العمل كمرآة للجمال الإلهي[3]. وفي بيت آخر يستعمل مثال الببغاء: «وضعوني أمام المرآة كالببغاء: وأنا لا أقول إلّا ما يأمرني بقوله المعلم الخالد»[4].

أي إن الاستعارة المرآتية تُعبّر عن جريان تيار القوة عمودياً من النبع الأصلي نزولاً إلى البشر، وأفقياً بين البشر أنفسهم، من النبي إلى المؤمنين، ومن المعلم إلى الصبيان، ومن العاشق إلى المعشوق. كلّ هذا له صلة مع ما نسميه هنا شبكة القوة الواسعة، التقاليد.

6 - التقاليد كشبكة للقوة:

لقد سبق وقلنا إن الإسلام يعتبر نفسه نظاماً اجتماعياً لا بل والنظام المثالي والنهائي للبشرية جمعاء. وهذا يعني أن النموذج المطروح في القرآن مضاف إليه أقوال وتصرفات النبي محمد كقدوة للناس يجب أن يبقى قائماً في جميع الأزمان. ولقد جاء

(1) المثنوي، الجزء الخامس، 1430 ـ 1433 مع بداية العنوان.
(2) ليلى ومجنون، 40، 12.
(3) الديوان، 183، 4.
(4) الديوان، 380، 2.

في القرآن قول واضح وملزم ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]. وعلى هذا تستند التقاليد الإسلامية، أي ذلك المركب من العادات الذي يحدد سلوك الناس في الحياة اليومية وغالباً حتى الإشارات وحركات اليد والملابس، وإن كان هذا التوحد السابق قد تراجع إلى حدّ بعيد في الزمن الحديث تحت التأثير الغربي أو تمّ تعديله أو انعدم كلياً. وأهم مصطلحين إسلاميين مناسبين للتعبير عن هذه الحقيقة هما: السنّة والحديث. السُّنة («التقليد»، «العادة»، «المتناقل») تعني طريقة سلوك النبي وصحابته، والحديث كان يعني في البداية الأخبار المتناقلة عن أقوال النبي وردود فعله وتصرفاته ثم أصبح في وقت لاحق مجموعة هذه التقارير والأقوال والتي بلغ عددها عدة آلاف. وقد وجد فقهاء المسلمين تبريراً آخر لمادة الحديث أخذوه من القرآن حيث استعمل مراراً وتكراراً تعبير «الكتاب (أي القرآن) والحكمة» ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[2] ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾[3] ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[4][5].

يحتوي الحديث تكملات هامة لما جاء في القرآن ويُشكّل إلى جانب القرآن المصدر المادي الثاني للشرع الإسلامي. ومن الحديث نشأت فرائض إسلامية أساسية كالختان ـ الذي سمّاه مع تحريم لحم الخنزير «العلامة المميزة للإسلام»[6]. نجم عنه تحريم الصور إسلامياً الذي سنتحدث عنه بصورة أكثر تفصيلاً في فصل الفن. كما أننا نتعرّف من الحديث على كثير من التفاصيل عن حياة النبي وعن ملامح شخصيته

(1) سورة الأحزاب، الآية 21.

(2) سورة البقرة، الآية 129.

(3) سورة البقرة، الآية 151.

(4) سورة البقرة، الآية 231.

(5) شاخت: «فقه» في القاموس الإسلامي Schacht: «Fiqh»

(6) Snouck - Hurgronje: Versprede Geschriften, I, 402.

وطباعه، على سبيل المثال في أي مناسبة ضحك وما شابه[1]. نجد هناك أقوالًا ذات وقع مخيف على الأذن المسيحية: «أنا قتال ضحوك»، وهو القول الذي يذكره الرومي ثلاث مرات في كتابه «فيه ما فيه» «أحاديث المائدة»[2]. وزواج النبي البالغ من العمر 50 عاماً من عائشة وعمرها تسع سنوات يقدم هنا على أنه المقياس للعمر الأصغر للعروس[3]، وهو مقياس انتُقد كثيراً في العالم الإسلامي وأصبح اليوم، في سياق الحركات الإصلاحية الحديثة، ممنوعاً قانونياً في غالبية البلدان. ولكن ينصح أيضاً، على سبيل المثال، بتربية الأمة، إن كانت مناسبة لذلك، تربية جيدة ثم الزواج منها بعد ذلك، أي رفعها من حالة الرق إلى حالة الحرية[4].

ينص الحديث على استعمال «السواك» أو «المسواك» الذي لم يزل حتى اليوم شائعاً في كلّ مكان في العالم الإسلامي[5] ويفرض تعليمات أخرى بخصوص العناية بالنظافة تصل إلى درجة شرح طريقة ممارسة الجنس[6]. لا بل ويعطي أيضاً مجموعة من النصائح الطبية أصبحت فيما بعد تشكل الأساس لنشوء ما يُسمّى «الطب النبوي» الذي سنتحدث عنه بالتفصيل في وقت لاحق. جميع هذه الأمور الجزئية المختلفة جمعت في القرن التاسع في صيغة موحدة وأصبح لها قوة القانون وصارت تُشكّل مع القرآن والنصوص الفقهية الإسلامية دستوراً للسلوك الإسلامي الصحيح.

من المهم الآن أن نوضح الصيغة التي نقلت بها هذه التقارير والأقوال. كلّ نص من النصوص القصيرة عادة ـ يتعلق الأمر بصيغة أدبية مختصرة لعلها قد ساهمت في حب الناس للنوادر الفكاهية في الكتابات الإسلامية ـ يبدأ بما يسمى «الإسناد» أي سلسلة الرواة التي تصل بلا انقطاع من محمد إلى مؤلف المجموعة: «لقد سمعت آ يقول إن ب قال له إن ج قد روى له أنه سمع من أبيه... عائشة (أو شخص آخر من

---

(1) Sellheim: Das Lächeln des Propheten.

(2) «فيه ما فيه»، 24، 218، 293.

(3) صحيح البخاري، كتاب النكاح، الباب 60، 1، 19.

(4) صحيح البخاري، كتاب النكاح، الباب، 13، 1، 6.

(5) انظر فينزينك Wensinck «مسواك» في «القاموس الإسلامي».

(6) Bousquet: L'éthique sexuelle de l'Islam.

الدائرة الضيقة المحيطة بالنبي) رَوَت: كنت حاضرة عندما (سمعت/ رأيت كيف) أن رسول الله...». بدون هذا الإسناد كان الحديث بلا قيمة. ولكن هذا كله لا يكفي بل يجب أن تكون كلّ حلقة في السلسلة موثوقة، الأمر الذي أدّى إلى نشوء علم ضخم «علم الرجال» الذي شمل آلاف السير الذاتية لرواة الحديث وناقليه وإعطاء كلّ منهم علامة فيما يتعلق بالموثوقية والصدق.

وما لبثت مجموعات الحديث الكبيرة ـ أشهرها صحيح البخاري (810 ـ 870) وصحيح مسلم (817 ـ 875) ـ أن أصبحت بعد زمن قصير تضاهي القرآن في قوتها. إذ كان من الممكن الاستناد إليها كالاستناد إلى القرآن. والأهم من ذلك صار يجب الاستناد إليها دوماً وأبداً عند الحكم على تصرف أو فعل لا يوجد، في القرآن نص يفيد بأنه شرعي أم لا. بدون مثل هذه الشرعية، أي بدون سابقة إسلامية موثقة، أصبح كلّ تصرف جديد يعدّ «بدعة» وبالتالي يستحق صاحبها العقاب حسب القانون (الشرع) الإسلامي الذي يستند إلى جانب المصادر المكتوبة، إلى «الإجماع»، أي إجماع الفقهاء المسلمين أو بصورة عامة إجماع المسلمين أي «قوتهم» المتراصة. وشيئاً فشيئاً طغى موضوع الشرعية كالحزام الخانق على جميع الأحداث الثقافية؛ ولم يزل الأمر حتى اليوم ـ أو صار مجدداً ـ على هذا الحال. وسنتحدث عن ذلك بصورة مفصلة في فصل الفنون والعلوم. ونكتفي هنا بذكر نادرة من القرون الوسطى تتهكم على المشايخ وقضية الإسناد:

«اجتمع مُحدّث ونصراني في سفينة فأخرج النصرانيّ زُكْرة من خَمْرٍ كانت معه وصبَّ منها في كأس وشرب، ثمَّ صبَّ ثانياً وعرض على المُحدِّث فتناوله من غير فكرة ولا مبالاةٍ، فقال النصرانيُّ: جُعلت فداك إنها خمرة، فقال المُحدِّث: مِن أين علمت ذلك؟ قال: اشتراها غلامي من يهوديٍّ فشربها المُحدِّث سريعاً، وقال للنصرانيّ: ما رأيت أحمق منك، نحن أصحاب الحديث نتكلَّم في مثل سفيان بن عيينة ويزيد بن هارون أفنصدِّق نصرانياً عن غلامه عن يهوديٍّ واللَّهِ ما شَرِبْتُها إلَّا لِضَعْفِ الإسنادِ»[1].

لكن الجانب الإيجابي لهذا المركّب التقليدي هو تيار القوة الموجود فيه

---

(1) Ficher, Chrestomathie, p.59-60, n.52.

والمصان على مدى القرون والذي يستطيع كلّ شخص الارتشاف منه طالما أنه انخرط فيه بلا نقد أو تمحيص. وأن يكون لهذا الأمر علاقة بالقوة، باستمداد القوة من القدرة الكلية، فهذا واضح للعيان. ولكن هناك نظرية عن تكوين القوة لواحد من أشهر المؤرخين في مرحلة ما قبل الحداثة تتفق في نهاية المطاف، على الرغم من انطلاقها من نقطة أخرى، مع رأينا عن القوة الوثنية والإسلامية.

7 - نظرية ابن خلدون عن «العصبية»:

في سنة 1406 توفي في القاهرة واحد من أشهر المؤرخين في العصر الإسلامي الوسيط وأحد منظّري التاريخ المهمين القلائل في تلك الحقبة. لا بل إن المؤرخ الأمريكي المشهور غ. سارتون Sarton ذهب إلى أبعد من ذلك ووصفه بأنه «أعظم مؤرخ في العصر الوسيط، (...) وواحد من أوائل فلاسفة التاريخ» والذي مهّد لمجيء ماكيافلي Machiavelli، وج. بودان J.Bodin، وغ. فيكو G.Vico، وأوغوست كونت A.Comte [1]. كما أنهم سموه أيضاً أبا علم الاجتماع الحديث. وأكمل تويتبي Toynbee هذا الثناء بأن غمره بالعديد من الصفات المطلقة التي لا مثيل لها على مرّ الزمان:

«In the prolegomena to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place»[2].

وبالفعل فإن «مقدمة» ابن خلدون عن التاريخ والمؤلفة من ثلاثة مجلدات هي عمل مدهش إلى أقصى الحدود. فهي تحاول تصنيف المسارات التاريخية منهجياً واستنباط القوانين التي تحدد حياة الناس مع بعضهم ودور الدين والسلطة والثقافة في مئات الصفحات يفكر ابن خلدون بالتفصيل في جميع هذه الجوانب مستفيداً من الأمثلة الكثيرة المعروفة بالنسبة له والمأخوذة من مجريات التايخ. فكتابه يستحقّ فعلاً بالغ الثناء. مع ذلك يجب ألا نتغاضى عن ابن خلدون ليس أصيلاً إلى هذا القدر كما

---

(1) Introduction to the Science of History, III, 1770.

(2) A Study of History. III, 322.

يبدو للوهلة الأولى، من ناحية، وأن عقلانيته لها، من الناحية الأخرى، حدود واضحة تضعها له عقيدته الإسلامية. وهذا رأي يتبناه في الفترة الأخيرة أيضاً الباحث المتخصص في دراسة ابن خلدون، م. بيتزولد Pätzold [1].

أهمية نظرية ابن خلدون بالنسبة إلى موضوعنا واضحة تماماً وستزداد وضوحاً بعد قليل، وإن كنا يجب أن نستعرض أولاً بعض الأمور لكي نقدمها ولو بخطوطها العريضة فقط. ينطلق ابن خلدون من وجود علاقة وثيقة بين الإنسان والوسط الذي يعيش فيه، كما نعرفها من الطب اليوناني والجغرافيا اليونانية؛ نذكّر بهذا الخصوص بكتاب أبقراط المشهور «عن الأجواء والمياه والأمكنة» الذي أعطاه م. بولنتس Pohlenz العنوان السائد اليوم «عن البيئة» [2]. حسب هذه النظرية يؤثّر المناخ على الإنسان ويحدّد إلى درجة كبيرة طابعه وثقافته. ولكن الميتافيزيقي، ما وراء الطبيعي، الذي يمتد عند ابن خلدون من المملكة السامية العليا للألوهية الإسلامية وحتى منخفضات السّحر، يتحكم بالإنسان والطبيعة. واستناداً إلى التقليد الإسلامي ـ القرآن والحديث ـ يؤمن ابن خلدون إيماناً راسخاً بأن جميع هذه الظواهر فوق الطبيعية هي حقيقة واقعة.

في بحثه عن علم الإنسان نرى ابن خلدون متقيداً بقطبية صورة الإنسان الإسلامية التي أشرنا إليها أعلاه والمرسومة في القرآن، أي إنه من الناحية الأولى، يرى في الإنسان ذروة عالم منظم هيرارشياً (تراتبياً)، لكنه يجد فيه، من الناحية الأخرى، كائناً بهيمياً. فلو ترك الناس وشأنهم لافترسوا بعضهم البعض. وتندمج صورة الإنسان الثنائية المتناقضة هذه في فكرة المدينة الدولة اليونانية (Polis). فالحاجات البشرية لا يمكن إشباعها إلّا جماعياً. أي إن وجودها يستند بالضرورة إلى تقسيم العمل. لكن المجتمع البشري يحتاج أيضاً بالضرورة إلى قائد أو حسب تعبير ابن خلدون إلى «مقمع». إلّا أن هذا المقمع، بالنسبة إلى ابن خلدون وخلافاً لما هو الحال عند الفارابي، لا يجب أن يكون فيلسوفاً بالضرورة.

---

(1) Tradition development of Arab research on Ibn Khaldun.
يقدم المقال ملخصاً لأطروحة الحصول على لقب بروفيسور لبيتزولد.

(2) آثار مختارة. In: Hippokrates: Fünf auserlesene Schriften.

إذا ما اجتمع عدة أشخاص عقلاء وشكلوا جماعة ينشأ ما يسميه ابن خلدون «عمران» أي ما يقابل في لغتنا تعبير «حضارة» أو «مدنية». وهنا يرى ابن خلدون فرقاً جوهرياً بين المدينة والريف: الشكلان الاجتماعيان المختلفان جذرياً واللذان يعرفهما التاريخ هما «البداوة» التي يفهم ابن خلدون تحتها جميع أشكال الحياة غير المدينية، أي القرية أيضاً، و«الحضارة» أي الحياة المدينية.

ديناميكية التاريخ تنتج بالنسبة له بصورة جوهرية عن التضاد بين المدينة والريف. إلى جانب العمران يأتي التعبير المركزي الثاني في نظريته عن التاريخ ألا وهو تعبير «العصبية» الذي يشتقه هو نفسه من تعبير ورد في القرآن ﴿ إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[1] ﴿ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ ﴾[2] ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۚ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[3] ﴿ إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴾[4] ألا وهو «العصبة» الذي يعني الجماعة[5]، أي إن العصبية تعني «الروح الجماعية» أو «روح الجماعة» أو «الشعور التضامني» وهي ترجمة تبدو صائبة لأن كلمة «تعصب» المشتقة من الجذر نفسه تعني «فاناتيسم» (تعصب). والجماعة ذات العصبية الأقوى تستولي على السلطة، ومن يستطع أن يجمّع حوله غالبية العصبية يكن القائد. وإذا ما انعدمت العصبية تزول السلطة، سواء سلطة الفرد أو سلطة الجماعة.

وإذا ما جمعت مجموعة، أو شخص منفرد، حولها ما يكفي من العصبية فإنها تتمكن من تأسيس «دولة» أي إقامة «ملك». والممالك تنشأ وتزول مع تأسيس مثل

(1) سورة يوسف، الآية 8.
(2) سورة يوسف، الآية 14.
(3) سورة النور، الآية 11.
(4) سورة القصص، الآية 76.
(5) أما كلمة «عصابة» التي يذكرها ابن خلدون أيضاً فليس لها، حسب فهرس عبد الباقي الموثوق، ذكر في القرآن.

هذه الدول التي لكل منها عمر محدود. لكن هذا الوضع كان مختلفاً فقط في فجر الإسلام بسبب مفهوم الدولة النقي وغير الأرضي الذي كان سائداً آنذاك أو بالأحرى بسبب التدخل المباشر لله في حركة التاريخ ـ بكلمات أخرى: لأن السلطة آنذاك كانت مباركة.

يؤدي تأسيس الدولة إلى تطور المدن وفي المدن ينشأ «العمران». ويؤدي تجمّع الناس إلى فائض في قوة العمل. وهذا الفائض يجعل من الممكن، بالإضافة إلى تلبية الحاجات الضرورية، تحقيق بعض وسائل الراحة في بادئ الأمر، ولكن بعد ذلك العناية بالفنون والعلوم التي لا تجلب ربحاً مباشراً لكنها مع ذلك تعني تحقيق الطموحات الإنسانية الأعلى في مملكة الروح والفكر بينما تمثل العناية بالفنون حالة من الترف الخالص. لكن الترف يؤدي أيضاً إلى التراخي الأمر الذي يؤدي حتمياً إلى انحدار الدولة (الأسرة الحاكمة) وفي النهاية إلى سقوطها. ولكن هناك عوامل أخرى تشارك في هذا التطور. يصف ابن خلدون هذه العملية بالخطوط العريضة على الشكل التالي:

تولّد رغبة المجموعة الحاكمة في السيطرة على جميع مصادر السلطة والثروة توترات في المجتمع وتؤدي إلى حدوث اغتراب وخيم بين الحكام وأولئك الذين تستند سلطتهم إلى عصبيتهم. ولذلك تضطر الأسرة الحاكمة إلى الاعتماد على دعم عسكري خارجي لحماية حكمها، أي إلى استخدام حاميات عسكرية أجنبية (أحد أسباب سقوط الخلافة العباسية).

وفي الوقت نفسه يكلف الترف المتزايد كثيراً من الأموال ممّا يضطر الدولة من أجل الحصول عليها إلى فرض مزيد من الضرائب، الأمر الذي يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى انهيار النظام الاقتصادي. وهكذا تفقد الأسرة الحاكمة السيطرة، في كثير من الأحيان يبقى الحاكم حاكماً بالاسم فقط بينما يمارس السلطة حاكم آخر لكنه لا يستطيع انتزاع السلطة بالكامل طالما بقي غير قادر على جمع عصبية كافية. أما العصبية الجديدة فلا تتشكل عادة في المدينة وإنما بين البدو حيث تتوفر، نتيجة لطريقة الحياة الخشنة، القوة الفظة وغير المستهلكة التي تضمن نجاح العمليات العسكرية.

هكذا يسير مجرى التاريخ في عمليات دورية متعاقبة. لا تستمر حياة أسرة

حاكمة، في العادة، أكثر من ثلاثة أجيال حيث يشمل كلّ جيل نحو 40 سنة، الأمر الذي يثبته ابن خلدون بتيه بني إسرائيل 40 عاماً في الصحراء.

أما القيمة الحقيقية بالنسبة لموضوعنا فتكتسبها هذه النظرية من السياق الديني الذي يضعها فيه ابن خلدون. فمهما كانت تبدو أيضاً علمانية فإنها مفصّلة تماماً وبالضبط لتقديم تفسير لنشوء الإسلام. «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمّ»، هذا هو عنوان أحد الفصول في كتابه[1]. وفي مكان آخر يؤكد أن العصبية مفيدة ومطلوبة «من أجل الجهاد ونشر الإسلام»[2].

كان ابن خلدون، الذي دار كثيراً في العالم وتولى مناصب سياسية عالية في بلاط العديد من الأسر العربية الحاكمة في الأندلس وشمال أفريقيا أي الذي كان لديه خبرة عملية واسعة، يرى أن المشكلة الكبرى في زمانه تكمن في ضعف العصبية الإسلامية العامة وهذه المشكلة تزداد سوءاً وخطورة بسبب ما لاحظه من نهوض ثقافي ويقظة فكرية في أوروبا وما يقابله من انحطاط في بلاده. لكنه أعاد هذا النقص إلى عدم وجود شخصية قيادية كبيرة قادرة على جمع الناس وتوحيدهم. أما أمله في أن القائد المغولي تيمورلنك يمكن أن يكون الشخص المطلوب بدا له فترة من الزمن متحقّقاً إلى أن تبين له من خلال مسيرة التاريخ، وعلى أبعد تقدير بعد لقائه الدراماتيكي مع الفاتح العالمي العبقري الغاشم، أن هذا الأمل لا أمل في تحقيقه.

إلى جانب الشخصية القيادية القوية المستندة إلى العصبية اللازمة تحتاج الدولة المزدهرة أيضاً إلى «تعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يجدونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظنّ بهم واعتقاد أهل الدين والتبرّك بهم ورغبة الدعاء منهم»[3]. مثل هذا الموقف مرتبط بالعدالة وبجميع الفضائل الأخرى. لكن ابن خلدون يعيد تحقّق هذا الموقف كما يعيد نقيضه أيضاً، أي العيوب وجميع التصرفات التي تؤدي إلى انحطاط الدولة، إلى إرادة الله مستنداً في ذلك إلى الآية القرآنية: ﴿ وَإِذَآ

(1) روزنتال: المقدمة، الجزء الأول، 322.

(2) عِبَر، الجزء الثالث، 3.

(3) ابن خلدون، مقدمة، ج1، ص36، رقم 60.

أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾[1]. كما أن الإصلاحات هي أيضاً «قضية إلهية لا تتحقق إلّا بإذن الله وعونه»[2].

وبذلك فإن نظرية ابن خلدون عن التاريخ تتطابق من حيث المبدأ مع مفهومنا. فعندما يشكو من ضياع السلطة المشرعنة إسلامياً في عصره وما قبل عصره فإن هذا يعني أنه يبحث نقدياً عن أسباب نشوء وخلفية هذه الشرعية التي تمارس دوماً كلامياً بطبيعة الحال. أما مدّ هذا البحث النقدي عن الأسباب ليشمل أيضاً بدايات الإسلام وتوسعه العسكري وإخضاعه بالقوة لإمبراطوريات عملاقة، فلم يفعله ابن خلدون مثلما لا يفعله اليوم معظم المفكرين الإسلاميين الحاليين.

---

(1) سورة الإسراء:الآية 16؛ المقدمة، ج1 (ed. Qatremére)، ص260 وما بعدها؛ المقدمة، ترجمة ف. روزنتال، ج1، ص292 وما بعدها.

(2) المقدمة، تحرير كاترمير، ج1، ص288؛ المقدمة، ترجمة ف. روزنتال، ج1، ص342.

الفصل الثالث

السلطة السياسية الدينية في الدولة والمجتمع

1 - تأسيس السلطة الإسلامية:

طبقاً للمبدأ القائل «لا حول ولا قوة إلّا بالله» لم تستطع السلطة السياسية في العالم الإسلامي أبداً أن تستتب إلّا - على الأقل من الناحية الشكلية فقط - كسلطة مشروعة دينياً. كما أن الحكومة الإسلامية - أي حكومة إسلامية - لم تكن تستطيع ولا تريد التخلي عن الشريعة في مناطق حكمها. صحيح أنه كان هناك قوانين خاصة ومحاكم خاصة ولكن فقط في الإطار الذي تسمح به الشريعة - فقط للأقليات التوحيدية. ولكن أضيف في وقت لاحق إلى الديانات المذكورة بالاسم في القرآن، أي اليهود والمسيحيون والصابئة، كلّ من الزرادشتية وأخيراً الهندوسية التي تتناقض بشكل صارخ مع الشريعة الإسلامية التي لا تعرف بالنسبة لمن يؤمنون بتعدد الآلهة إلّا احتمالين اثنين: السيف أو اعتناق الإسلام. ويعود الفضل إلى السادة المسلمين في الهند في أنهم أرادوا تفادي مثل هذا الحمّام من الدم وفضلوا الاعتماد على الأسلمة شيئاً فشيئاً.

وصلت الخلافة الإسلامية في العهد الأموي (661 - 750) وفي القرن الأول من العهد العباسي (750 - 1258) إلى أوج قوتها. بعد ذلك فقدت بسرعة سلطتها لكنها بقيت محتفظة بأهمية رمزية وحتى في لحظات الضعف الشديد. إذ إن البويهيين أنفسهم حرصوا، بعد أن استولوا على بغداد في القرن العاشر ووضعوا الخليفة تحت وصايتهم، على إضفاء الشرعية على حكمهم من هذا الخليفة. كانت هناك سلطتان

تشعران بأن لديهما من القوة ما يكفي لعدم الاعتراف بالخلافة في بغداد، هما الأمويون في الأندلس والفاطميون في مصر لا بل إنما كانا كلاهما يطالبان لأنفسهما بالخلافة: الأمويون استناداً إلى انتمائهم إلى الأسرة الحاكمة الساقطة، والفاطميون استناداً إلى نسبهم الحقيقي أو الوهمي إلى فاطمة بنت محمد. أما المماليك الذين حكموا مصر من سنة 1250 حتى سنة 1517 فقد رأوا أنه من الأفضل لهم الاحتفاظ بالخليفة كواجهة دعائية. وأن يكون المؤرخون الحديثون يعتبرونهم خلفاء شكليين لا وزن لهم فلا يغيّر شيئاً من أنهم كانوا يعتبرون لا غنى عنهم كرمز للشرعية[1]. ولقد تمّ نقل آخر لهؤلاء الخلفاء، عند احتلال مصر على يد السلطان العثماني سليم الأول (1512 ـ 1520)، إلى اسطنبول حيث ضاع أثره بعد تنازله عن الخلافة إلى مختطفيه. منذ ذلك الحين بقي منصب الخلافة، الذي كان قد انتزعه في السابق حاكم عثماني هو بايزيد الأول (1389 ـ 1403)، مرتبطاً بالسلطنة العثمانية إلى أن ألغي في سنة 1924 بقرار من الجمهورية التركية الفتية. في الحقيقة لم يكن هذا القرار ملزماً بأي حال للعالم الإسلامي غير العلماني بحيث إن الخلافة لم تزل مستمرة نظرياً في انتظار العودة إليها على يد هيئة إسلامية مناسبة تختار الرجل المؤهل لتولي هذا المنصب.

ولكن وعلى الرغم من أن هذا المنصب لم يعد موجوداً على أرض الواقع فقد بقي كلّ حاكم لأي دولة إسلامية يستمد شرعيته من أنه يدافع عن الإسلام ضدّ أعداء الله، وبقي القانون المطبق في هذه الدول منسجماً مع الشريعة الإسلامية. وما علينا إلّا أن نتذكر، مثلاً، الصفويين الشيعة الذين يحكمون بلاد فارس منذ سنة 1500، والمغول في الهند وغير ذلك من الممالك الإسلامية المستقلة عن الباب العالي. ولذلك من الخطأ الافتراض أن شكلاً دنيوياً للحكم في الإسلام قد ساد منذ نهاية الخلافة العباسية أو قبل ذلك مع نشوء إمارات أو سلطنات تحكم أجزاء من العالم الإسلامي. فالتسميات التي كانت تطلق على هذه الممالك، ومستندها الشرعي، والشارات التي تستعملها والمراسم التي تتبعها، تثبت أن جميع الحكام المسلمين حتى نهاية السلطنة العثمانية كانوا يعتبرون أنفسهم مالكي سلطة مقدسة أي من أصحاب البركة المستمدة من الله.

---

(1) انظر بهذا الخصوص: هارمان، تاريخ العالم العربي، ص229 ـ 231.

Haarmann: Geschichte der arabischen Welt.

من البداية تحقّق انتشار السلطة استناداً إلى مبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع». وكان هذا عرضاً وتهديداً في الوقت نفسه؛ وكلاهما ـ القوة الدعائية للعرض، والتهديد الذي من الممكن تنفيذه في أي وقت بناءً على القوة الفعلية والشرعية الدينية ـ كان لهما تأثير كبير لكنهما لم يشكلا السبب الوحيد للنجاحات الهائلة التي حققها التوسع العسكري الإسلامي في البداية. ولكي نفهم ما جرى علينا أن نستحضر الوضع السياسي العالمي آنذاك والوضع الاستراتيجي في المناطق التي فتحها المسلمون.

فإذا ما كان العرب حتى الآن يحاربون بعضهم البعض بشنّ الغزوات ـ (المفرد: غزو؛ ومن هنا جاءت الكلمة الألمانية: Razzia) ـ بانتظام فقد بدأوا الآن يحاربون موحدين ليس فقط في سبيل قضية مشتركة بل وفوق ذلك بتكليف إلهي. وقد جذب هذا في بادئ الأمر تلك القبائل العربية في شمال شبه الجزيرة العربية، أي في فلسطين وسورية والجنوب العراقي، التي كانت تعمل كدول تابعة متحالفة مع إحدى القوتين العُظْميين المعاديتين الفرس والروم. وكانت هاتان القوتان قد خاضتا للتو حرباً فادحة الخسائر فيما بينهما وصلت بهما إلى درجة الإنهاك. أضيف إلى ذلك الوضع الديني؛ فالمسيحيون في المناطق البيزنطية، سورية وفلسطين ومصر، كانوا يقتفون بغالبيتهم اتجاهات دينية، Monophysit مونوفيزيت ولذلك كانوا يعتبرون ملحدين بالنسبة للكنيسة البيزنطية وكانوا يتعرضون للاضطهاد منذ زمن طويل. وينطبق الشيء نفسه على المسيحيين النسطوريين في إيران الذين كانوا ـ مثل غيرهم من الطوائف الدينية ـ يتعرضون للضغط من رجال الدين الزرادشتيين[1] من الواضح أن عرض الخضوع لسلطة عليا تضمن الحرية الدينية ضمن حدود معينة كان بالنسبة لهذه الجماعات مؤاتياً جداً. من الطبيعي أن هؤلاء الخاضعين طولبوا بالدخول في الإسلام. ولكن كان لديهم بديل آخر وهو دفع ضريبة، أي ما يسمى «الجزية»، التي كان من الممكن التفاوض على حجمها مقابل بقائهم على دينهم، مسيحيين أو يهود أو زرادشتيين. كان هذا بالنسبة لكثيرين أهون الشرّين. إلّا أن آخرين لبَّوا إغراء الدعوة للدخول في الإسلام والحصول هكذا على قسط أكبر من المشاركة.

إلا أن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك معارك واحتلال عسكري، بل إن الشرط

(1) نوت، فجر الإسلام، ص 64 وما بعدها. A.Noth: Frueher Islam, 64f.

الأساسي للخضوع الموصوف أعلاه كان وجود القوة العسكرية. وبما أن المهزومين ستسلب منهم بعد معركة خاسرة جميع الحقوق ـ استعباد النساء والأطفال، وأما الرجال فإما يقتلون أو يحوّلون إلى عبيد أيضاً[1] ـ فقد كان من المنطقي والطبيعي أن يتفادوا هذا التطور بالخضوع سلمياً مسبقاً ودون قتال.

كما أن الفاتحين أيضاً لم يكونوا مستعجلين لأسلمة المناطق المحتلة. كانوا بطبيعة الحال يبنون جوامع في كلّ مكان أو يحوّلون الكنائس إلى جوامع كما هو الحال ـ مثلاً ـ مع الجامع الأموي الشهير في دمشق الذي كان قبلئذ كنيسة يوحنا. لكن الإدارة بقيت في بادئ الأمر في أيدي السكان المحليين (تحت قيادة رجل مسلم) وبقيت لغات الإدارة اليونانية أو الآرامية أو البهلوية. وبعد ذلك جرى شيئاً فشيئاً التعريب وبالتالي الأسلمة أيضاً[2].

أما الصعود الاجتماعي فلم يكن متاحاً لغير المسلمين إلّا في بعض المهن، كمهنة الطب على سبيل المثال، ولم يكن ممكناً إلّا عن طريق الدخول في الإسلام، استثناءات قليلة لا بل كان في البداية من المطلوب أيضاً الالتحاق بقبيلة عربية، الأمر الذي كان يحدث عن طريق إقامة علاقة تبعية كانت بالنسبة للتابع بمثابة نسب عربي وهمي، أي بمثابة شهادة ضمان للحصول على المشاركة التي لم يكن الدخول في الدين الجديد وحده، وعلى الرغم من جميع التأكيدات، يكفي دوماً للحصول عليها بالقدر المطلوب.

2 - السلطات الواسعة للحاكم:

كان الخليفة يتمتع، في إطار الشريعة، باعتباره خليفة الله على الأرض، بسلطات غير محدودة للتحكم بحياة رعاياه وموتهم وممتلكاتهم. وكانت هناك وسيلة تستعمل في كثير من الأحيان لملء خزينة الدولة المفرغة بسرعة بسبب التبذير الهائل للأموال، هي ما يسمى «المصادرة» أي الاستيلاء على جزء من الملكية الخاصة، والتي بدأت اعتباراً من القرن الثامن حيث كان يستخدم، في أحيان كثيرة، التعذيب أيضاً بغرض

(1) انظر الفصل الثالث، الفقرة 8.

(2) على سبيل المثال، في مجال صك النقود المعدنية.

الكشف عن الثروات المخبأة. وكان أيضاً يكفي غضب الحاكم على شخص ما لكي يعدم. ومن الأمثلة المشهورة على ذلك المجزرة التي مورست بحق الأمويين التي بدأ بها العباسيون فترة حكمهم، أو تصفية البرامكة الذين كانوا يتولون مناصب وزارية. لكن هذا الحق في القتل لم يتوقف أيضاً عند أقرب الأقرباء. فعند المماليك كانت تقريباً القاعدة أن يكتسب شخص الحق في خلافة السلطان الحاكم عندما يقتله. والمبدأ الذي يوصف بأنه «تركي نمطي» والقائل بأن قاتل الملك يستحق الحكم[1] كان كما يبدو يتفق مع التطبيق الصارم للقواعد الإسلامية التي كان المماليك يتقيدون بها عند شراء عبيد جدد وهي «التطبيق الصارم لأحكام الشريعة»[2]. وينطبق الشيء نفسه على العادة الشنيعة للسلاطين العثمانيين وهي القضاء، عند حدوث تبدل في ولاية العرش، على جميع الأمراء غير المختارين لخلافة السلطان الجديد. فمنذ بايزيد الأول (1389 ـ 1403) كانت تطبق هذه العادة وأصبحت في عهد محمد الثاني، فاتح اسطنبول (1451 ـ 1481) «مشروعة كإيديولوجيا للحكم». فقد نص قانونه المشهور صراحة على ما يلي: «من أجل الحفاظ على النظام العالمي سيكون من المفيد أن يقوم من يتولى السلطنة من بعدي بقتل جميع إخوته»[3]. وهذا المحمد الثاني ذاته هو الذي أمر بتحويل هاجيا صوفيا في اسطنبول إلى جامع وهو الذي ما زال العالم الإسلامي حتى اليوم يحتفي به كواحد من أعظم الفاتحين.

أن تكون السلطة التي كان يملكها الخلفاء والسلاطين ذات طابع ديني، فهذا ما تُعبّر عنه رموزها: الهندسة المعمارية وشارات العرش والأسلحة وإلخ.. التي كانت تكتب عليها آيات قرآنية أو غير ذلك من الكلمات المقدسة. لكن نموذج التيوقراطية الإسلامية الذي أسسه محمد كان مرناً بما فيه الكفاية لأن يتبنّى في وقت لاحق أشكالاً للسلطة مأخوذة من أنظمة أخرى وبالتحديد من النظام الإيراني. فاستعمال لقب «الملك»، في اللغة الفارسية «شاه» كان موضع خلاف في البداية عندما استعمل لأول مرة في القرن التاسع/ العاشر لكنه ما لبث أن اتّخذ مكاناً مرموقاً بين سلسلة الألقاب

(1) هارمان، تاريخ العالم العربي، 220.

(2) هارمان، المصدر نفسه، 224.

(3) Matuz: Das Osmanische Reich, 57.

التفخيمية التي صار يتسمى بها الحكام المسلمون ولكن، بطبيعة الحال، مع إضفاء الصبغة الدينية عليه.

إلا أن أحد رموز السلطة كان أيضاً «الحريم». هنا يتجلى بأوضح صوره قول النبي: «خير رجال أمتي أكثرهم نساء» الذي ذكره الغزالي في كتاب عن الزواج[1]. ولا شك في أن عدد النساء يعبّر هنا أيضاً عن تضخيم كبير لهذه السلطة. ففي جناح الحريم تشكلت في كثير من الأحيان بذور السقوط. ولذلك لجأ العثمانيون إلى الوسيلة الهمجية المذكورة أعلاه المعبرة عن اليأس والتي تظهر الوجهين البشعين للسلطة: تمنح الحاكم سلطات مطلقة وما ينجم عن ذلك من فساد للسلطة. ومما لم يزل شاهداً على ذلك حتى اليوم التوابيت الكثيرة الصغيرة في مقبرة السلاطين في اسطنبول. وتتحدث كتب التاريخ العثمانية عن «عصر حكم الحريم» «قادينلار سلطنتي»، ولم يكن المؤرخون الأوروبيون الحديثون أول من ربط انحطاط الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر بهذا الوضع. ومن الناحية الأخرى يمكن أن نتفهم أن كلّ امرأة لها ولد ذكر ستكافح بكلّ ما لديها من قوة لكي يكون ابنها ولي العهد وليس أبناء الأخريات ولا يخنق بسلك الخناق كما كان شائعاً.

من أجل ممارسة السلطة كان الأمر يتطلب منذ البداية التمجيد والتعظيم من قبل الشعراء. وسنبين في فصل لاحق كيف تمكن المسلمون من شرعنة مديح الملوك الذي يقترب من درجة التأليه، والذي كان في الأصل تقليداً قديماً رافدياً وإيرانياً وهندياً وبيزنطياً، لكنه ما لبث أن أصبح القاعدة في الإسلام أيضاً، وكيف تمكنوا من التوفيق بينه وبين علم الإنسان الإسلامي النوعي الذي يبلغ ذروته في صورة الإنسان الكامل. فالملك، أو الحاكم، كان يجسد على أعلى مستوى «البركة» الموجودة في كلّ مكان: فقط «الدراويش» كانوا يتفوقون عليه في ذلك.

في قصائد المديح والتبجيل كان الحاكم يوصف أيضاً بأنه ذلك الشخص الضامن للنظام في العالم وفي الطبيعة وفي الكون بأجمعه، ويشمل هذا، بطبيعة الحال، الدفاع عن الدين الحقيقي الذي بدونه لا يمكن إقامة نظام للدولة والمجتمع. فلنستمع إلى

---

(1) انظر الفصل الثاني عشر، الفقرة 5.

بعض الأبيات من المديح الذي أهداه الشاعر الفارسي الكبير نظامي (1141 ـ 1209)، في مقدمة ملحمته الأخيرة التي تتغنى بالإسكندر الكبير، للحاكم نصرة الدين أبي بكر إسكندر (1195 ـ 1219) من الأسرة الإلدكيزيدية، أحد الأتابكة الأتراك الذين كانوا يسيطرون على شمال غرب فارس في النصف الثاني من القرن الثاني عشر:

«إنه سيد السيف والعرش والتاج، الذي تقرع له الطبول ثلاث مرات كلّ يوم ولا تعتمد ثقته إلّا على الصلوات الخمس (...) العالم وجد الشفاء في تلك الليلة التي ولد فيها. وفي المكان الذي داس فيه حصانه بدأ العالم بالاخضرار. وكل سور محصّن هاجمه، فجّر على الفور خطوط دفاعه. وكل بلد غزاه أعطاه على الفور كنوزه الثمينة. وعلى كلّ برج زرع رايته شُنق سيّدُ البرج. فلا رستم ولا إسفنديار (بطلان مشهوران من الأسطورة الفارسية) حققا في المعارك ما حقّقه. وإذا ما كان جميع الآخرين الذين ينحدرون من آدم بشراً ـ فهو البشرية! ولا أعرف إنساناً مرموقاً لا يشكر له هذه الإنسانية. ولقد نالوا منها الكثير من اللطف والرحمة إلى درجة أنهم سموه «سيد الرحمة في العالم». ولو رفع ميّت رأسه من القبر لاهتاجت المدينة والسوق. ولكن أن تحيي عدالة هذا الملك آلاف القلوب الميتة فهذا أمر لا يهزّ مشاعر خصومه. وكالمسيح أعاد الحياة إلى كثير من الموتى. كان العالم بوراً مثل منجم فازدهر بنور شمسه. وكانت الأرض كهفاً بلا بذر ولا زرع، وبفضل غيمته تفتحت الآن كحديقة سماوية. ودوماً وأبداً يلبي طلب المحتاجين ـ فهل يستطيع العالم نسيان مثل هذه الطيبة؟

وكما تمد شجرة طوبى غصناً من المسك لكل قصر من قصور الجنة، فإن خيره يمتد من الشرق حتى الغرب، وفي كلّ بيت ممدودة مائدة رحمته. أي بلاط هذا الذي يشع بريقه مثل الشمس من المشرق حتى المغرب! ولقد حاز بسرعة شهرة كيخسرو وانتسب بحق إلى أصل كيقباذ. وفي كلّ واد يمر فيه على صهوة جواده يمتلئ كيس الأرض بالكنوز وتجد النعنعة نقوداً في حجرها ويحاط الياسمين بالفضة والمنثور بالذهب. وأينما امتلأ صندوق بالنقود لم يكن قد تغذى من كنزه؟ وبما أن تاجه يرفع حتى السماء فليكن رأسه مظفراً بهذا التاج! حقاً، إنك الخضر وإسكندر العالم الكوني لأنك تملك الحكم وماء الحياة. كالإسكندر أنت ملك يحتل العالم، وكالخضر أنت

دليل التائهين. وهكذا فأنت لديك كلّ ما ينسبك سوى شيء واحد ـ هو أنه ليس لك مثيل»[1].

3 - القدرة الكلية والقوة المستمدة منها كخلفية لبنية المجتمع الإسلامي:

مما ذكرناه حتى الآن وأصبح واضحاً بصورة أولية يمكن فهم وعرض البنية الهيكلية الاجتماعية لمملكة الخلافة وللممالك الإسلامية الجزئية المنبثقة عنها على خلفية المركّب التراتبي الهرمي العام الذي سميناه بالقدرة الكلية والقوة المستمدة منها وبأهم مبدأ وظيفي لها «المشاركة عن طريق الخضوع». على رأس الهرم الديني يقف الله كمالك للقدرة الكلية على الإطلاق، السيد المتحكم بالحياة والموت، القاهر المذل، لكنه أيضاً الرحيم والغفور والمعز والوهّاب. ونائبه، الخليفة أو السلطان له تقريباً الصلاحيات نفسها. هو أيضاً يعاقب ويسامح كما يحلو له، يعز ويذلّ، يهب الحياة ويأخذها كما يشاء. ولذلك كان تطوراً منطقياً، وإن كان في الحقيقة عودة عن العادات المتبعة في فجر الإسلام، أن يركع الناس أمام الخليفة أو السلطان ويقبلوا الأرض، أي أن يؤدوا حركات تعبّر عن التمجيد الديني. وإلى جانبه يأتي ممثلو العلوم الدينية كمفسرين لا غنى عنهم للقانون الإلهي وساهرين على تطبيقه، وهم يشكلون معاً من يسمون في القرآن «أولو الأمر» الذي يجب أن يطيعهم المسلم بعد الله ورسوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[2].

وكما يسود في المجال الروحي الرأي بالفيض الإلهي بصيغة النور والطاقة في الكون، يسود في المجتمع التصور بأن الحاكم يتغلغل بقوته في الكيان الاجتماعي بأكمله. ومن الطبيعي أن هذا الحضور في كلّ مكان كان له، إلى جانب الحضور السحري الذي نعالجه هنا والذي، كما رأينا، تغنى به الشعراء، جوانب ملموسة أيضاً. وهكذا يمكن تفسير الجولات السرية التي كان يقوم بها في العاصمة هارون الرشيد وغيره من الخلفاء بأنها تعبير مقصود عن الحضور في كلّ مكان. وبالمناسبة فإن هذا

---

(1) نظامي: شرفنامه 60 إلى ما بعده

(2) سورة النساء، الآية 59.

الحضور في كلّ مكان كان يتحقق سياسياً بواسطة منظومة من الجواسيس والمخبرين؛ وكان جواسيس الخلفاء والسلاطين يسمون «عين» و«أذن» أي عين الحاكم وأذنه. وكانت هذه الوظيفة، التي تعني ضمناً خضوعاً صارماً لتعليمات صاحب التكليف، تجلب لصاحبها مقداراً خاصاً من المشاركة في القوة (السلطة).

السعي إلى إعطاء المشاركة كأجر لقاء الخضوع هو ظاهرة مميزة لهيبة الحاكم الإسلامي، ومن الممكن التعرّف عليها بشكل خاص في تصرفين يتكرران على الدوام: الكرم والتسمية أو المكافأة نتيجة الرضا. وتجدر الإشارة إلى أن كلا التصرفين لا يقتصران على الحاكم بل يحددان إلى حدّ بعيد الديناميكية بين المراتب الهرمية المختلفة للمجتمع.

أ - الكرم

الكرم هو فضيلة عربية قديمة وهي في الوسط البدوي دليل قوة أيضاً. ولقد استمرت في المجتمع الإسلامي وصارت تعني نوعاً من التمثيل الرمزي للمشاركة الجماعية في «القضية الحقة». أما كرم الحاكم وصاحب المرتبة الأعلى فيعبّر إلى حدّ كبير عن البنية التراتبية الهرمية، عن منح المشاركة كأجر لقاء الخضوع، يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وله وظيفة مماثلة، إكرام الضيف والباب المفتوح تجاه الغرباء. في هذه العادة أيضاً تتجلى، كما في المجتمع البدوي «المشاركة». أن يكون الأمر متعلقاً هنا بممارسة جوهرية، برمز للهوية الاجتماعية، يتبين أيضاً من الأهمية التي تُعطى للبخلاء والطفيليين في الفكاهات والنوادر الساخرة. فالبخلاء والطفيليون هم من النماذج الوجيهة في مثل هذه النوادر. في التعبير عنهم يصمم المراقبون الدقيقو الملاحظة كالجاحظ، مثلاً، الصورة المعاكسة، صورة الشخص ذي السلوك المريح؛ ويهاجمون أولئك الذين، على الرغم من انتمائهم للأمة وما يترتب على ذلك من واجب التضامن و«المشاركة»، يمتنعون عن الكرم أو يستغلونه للإحياء[1].

ب - المشاركة في القوة الاجتماعية عن طريق الرضا

كما أن سيف السقوط يبقى على الدوام مسلطاً على رقاب أعضاء البلاط الحاكم

---

(1) Malti - Douglas: Structures of Avarice.

ـ عدد الوزراء الذين قتلوا في التاريخ الإسلامي لا يحصى ـ فقد كان يحدث دوماً وأبداً على الجانب الآخر أن يُرفع شخص من العدم إلى أعلى المراتب إذا ما راق هذا للسلطان. ولا يقتصر هذا على حكايات ألف ليلة وليلة بل نجد في المصادر التاريخية أيضاً مثل هذه الأخبار. وبالتحديد تعيين النديم كان يجري بهذه الطريقة. وإذا ما ابتغينا الدقة فإن وظيفة «النديم» كان من المفروض ألا توجد إطلاقاً في البلاط الإسلامي. ولعل هذا المنصب قد دخل في سياق تبني المراسم الإيرانية في العهد العباسي، لكنه أصبح تعبيراً عن البنى الهيكلية المشرعنة إسلامياً والتي نحن في صدد الحديث عنها هنا.

إلا أن الرضا الذي يمكن اعتباره مماثلاً للرضا المأمول من الله لا يقتصر على السلطان وحده. بل إنه يشمل الأقوياء وأغنياء البلاد الذين يملكون «الجاه» أي الوجاهة الاجتماعية[1]. بهذه الطريقة يكون الصعود الاجتماعي ممكناً وحدوث انعطافة غير مأمولة في مصير الإنسان وارد باستمرار. أما الخدمة التي يمكن أن تؤدي إلى هذا الرضا فقد تكون صغيرة جداً: قصيدة جيدة أو حركة معبرة أو ما شابه.

4 - الخضوع للقدر:

ينتمي إلى الخضوع المطلوب في الإسلام، حسب التعاليم السائدة عموماً، الخضوع للقدر. سنتحدث عن الشروط اللاهوتية في مكان آخر من هذا الكتاب. ولكن ما هي المشاركة التي تبتغى من وراء ذلك؟ لا شك في أنها تلك المشاركة في مجتمع محصّن تجاه الضربات المصيرية، مجتمع الطمأنينة، ذلك الهدوء الداخلي، «السكينة»، التي يعد القرآن المؤمنين بها ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2] ولكن أيضاً تلك القناعة التي تشكل القاعدة النفسية الحاسمة للتناقضات الصارخة في العالم الإسلامي بأسره بين الفقر والغنى. ولم يحدث تمرد إلّا نادراً. كان الناس دوماً مستعدين للرضا بأقل القليل. وهناك مثل يعبّر باختصار عن هذا الموقف ويفكر بطريقة معبرة في إطار «القوة» و«العجز» يقول: «عزّ من قنع وذلّ من طمع».

---

(1) Faehndrich: Die Tischgespraeche des mesopotamischen Richters.

(2) سورة الفتح، الآية 4.

لا شك في أن الإيمان بالقدر، بالمكتوب سلفاً، يمكن أن يعني التراخي أيضاً، لا بل واللامبالاة والتشجيع على عدم التمييز أخلاقياً والتصرف غير المسؤول. ففي كتاب عربي ظهر في أول القرن العاشر وكان متأثراً جداً بالفكر اليوناني تحت عنوان «أدب الطبيب» يهاجم المؤلف أولئك الأطباء الذين يرفضون تحمل المسؤولية عن العلاجات والعمليات الفاشلة متذرعين بالقدر ويصف هذا الإيمان القدري (الجبري) بأنه السبب الرئيس لانحدار الطب الأبقراطي [1]. وهناك شاعر عربي غير معروف من القرن التاسع أو ما قبل كتب قصيدة هجائية عن المشعوذ قال فيها:

أي مريض جاء إليك لا تخف وَصِفْ له أي
شيء يخطر على بالك، وضعه في جسده
فإن شفي: كان دوائي هو الذي مدّ له الحياة
وإن مات: كانت السماء هي التي جلبت له الموت [2] [3]

يواجهنا في الاستناد إلى القدر كثيراً في القصائد العربية والفارسية التي تتحدث عن الخمر. وبما أن شرب الخمر يعدّ ذنباً كبيراً حسب الشريعة فإن مثل هذه الأقوال تشهد على أن مسألة القدر، المصير المكتوب مسبقاً، يمكن أن تسبب فعلاً ميوعة أخلاقية، وإن كان هناك شعراء من أمثال حافظ، على سبيل المثال، يشيرون بحق إلى أن هناك خطايا كثيرة أسوأ من شرب الخمر [4].

الدهر ككبش فداء:

صحيح أن الاستسلام للقدر كان في كثير من الأحيان الرد الوحيد الممكن على ضربات القدر التي كان ـ بالمناسبة ـ استبداد الحكام مسؤولاً عنها غالباً. لكن هذا لا يعني أن هذه الصدمات لا تسبب للمصاب الغضب والسخط والشعور بالعجز.

---

(1) Bürgel; Die Bildung des Arztes, p.355.

(2) روكّرت: الحماسة أو أقدم الأغاني الشعبية العربية جمعها أبو تمام، الجزء الثاني Rückert.

(3) هذا النص مترجم لم نستطع الحصول على النص العربي من المصادر التي بين أيدينا [ماجد شبّر].

(4) انظر الفصل التاسع، الفقرة 6.

وبما أنه لا يجوز توجيه الاتهام بالظلم إلى الله المسبب الوحيد، حسب العقيدة الإسلامية، لكل ما يحدث، ولا إلى السلطان، وبما أن التوازن النفسي يتطلب تنفيس الغضب والبحث عن كبش فداء لتحميله المسؤولية عما يحل بالمرء من مصائب، فقد تمَّ تحميل المسؤولية للدهر وهو تعبير مأخوذ من الشعر العربي قبل الإسلام ويعني هناك القدر أو المصير [1]. وفي وقت لاحق دخلت إلى الشكوى من القدر تصورات فارسية من زمن ما قبل الإسلام، ومنها الإيمان الإيراني القديم بإله القدر زرفان، القوة الغاشمة العديمة الإحساس التي يقف المرء تجاهها عاجزاً لا حول له ولا قوة.

وأحياناً يشتم الشاعر الدنيا بدلاً من الزمن هذان التعبيران قابلان للتبادل.

هنا مثال من ملحمة نظامي الرومانسية خوسرو وشيرين المنتهية سنة 1180:

أيها الزمان، إلى متى ستمارس الظلم
إلى متى تريد لنفسك السرور ولي الكرب؟
فإذا ما أكربتني لا أبتغي لك السرور
وإذا ما أردت لي الدمار لا أريد لك الازدهار
أنت الذي تظهر القمح وتبيع الشعير
تخلط الشعير الفاسد مع القمح
وأنا معوجّ بسببك كحبات القمح
وقبل أن آكل القمح تطحنني [2]

وهنا مثال من مقامات الحريري:

يـــا خاطِـــبَ الدُّنيـــا الدَّنِيَّـ	ـــة إنَّهـــا شَـــرَكُ الـــرَّدَى
دارٌ متـــى مـــا أضْحَكَـــتْ	فـــي يَوْمِهـــا أبْكَـــتْ غـــدا
وإذا أظَـــلَّ سَـــحابُها	لـــم يَنْتَفِـــعْ مِنـــه صـــدَى
غاراتُهـــا مـــا تَنقضـــي	وأســـيرُها لا يُفْتَـــدى

(1) Caskel: Das Schicksal in der arabischen Poesie.

(2) نظامي: خسرو وشيرين، نشرة جديدة 92 ـ 93.

كَــم مُزْدَهَــى بِغُرورِهــا حتَّــى بــدا مُتَمَــرِّدا
قَلَبَــتْ لــه ظَهْــرَ المِجَـ ــنِّ وأوْلَغَــتْ فيــه المُــدى
فازْبَــأ بِعُمْــرِكَ أنْ يَمُـ ــرَّ مُضَيَّعــاً فيهــا سُــدى
واقْطَــعْ عَلائِــقَ حُبِّهــا وطِلابِهــا تَلْــقَ الهُــدى
وارْقُــبْ إذا مــا سالَمَتْ مِــنْ كَيْدِهــا حَــرْبَ العِــدى
واعْلَــمْ بِــأنَّ خُطوبَهــا تَفْجَــا ولــو طــالَ المَــدى[1]

أما شتم الأرض التي تُسمّى باللغة العربية «الدنيا» أي النقيض الأسفل لعالم الآخرة العُلوي، فليس منسجماً بالضرورة مع القرآن لكنه يمكن اعتباره في التصور الإسلامي شتماً للدهر. ففي القرآن هم المشركون الذين يقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[2].

وهناك حديث قدسيّ يحذر صراحة: «لا تشتموا الدهر لأن الله هو الدهر!».

مع ذلك قام الشاعر العربي الكبير المتنبي (915 ـ 965) بشتم الدهر، فلم يؤخذ على محمل الجد، لأنه تبين له، كما أثبت زميله في المهنة ومعاصره المعري، أن ما من نبي على الإطلاق زعم أن الدهر هو الخالق أو المعبود أي إنه بكلمات أخرى، وافق على شتم الدهر. وهذا ما يمكننا تفسيره كدلالة على الحرص على تفادي أي انتقاد لله أو للقدر الإلهي أي للمكتوب مسبقاً كتعبير عن الخضوع للقدرة الكلية.

5 - تطبيق العنف «في سبيل الله»:

«المشاركة عن طريق الخضوع» ـ لم يكن هذا عرضاً وحسب وإنما تهديداً أيضاً. ففي مكة تحمل محمد بكل صبر وأناة جميع الضغوط والإساءات التي تعرض لها - ومعه أتباعه الذين أرسل بعضهم إلى المهجر في الحبشة لفترة مؤقتة. ولكن في المدينة تغير الحال واختار مؤسس الإسلام اعتباراً من الآن طريقاً مختلفاً مبدئياً عن الطريق

(1) مقامات الحريري، مطبعة المعارف، بيروت، 1873م

(2) سورة الجاثية، الآية 24.

الذي اختاره المسيح والذي تحمّل تبعاته حتى الرمق الأخير وأودى به إلى التعليق على الصليب.

قرّر محمّد استخدام القوّة لفرض رسالته. فما إن أصدر نظام الإدارة المدنية في المدينة حتى بدأت الغارات على القوافل المكية، لا بل وخلال الأشهر الحرم التي كان الغزو خلالها غير مسموح حسب القانون العربي القديم. ولما أثار هذا استغراب المسلمين أنفسهم نزلت آية هدأت من روعهم: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾[1].

يمكن ترجمة «الفتنة» بعبارات متعدّدة مثل «الاضطراب»، «الفوضى»، «التمرّد»، أو «الحرب الأهلية». والمقصود هنا هو على أيٍ حال «عدم الخضوع». هذا الخط الذي اتبع هنا بقي مستمراً حتى وفاة النبي وأصبح محدّداً أيضاً للسياسة اللاحقة التي اتبعها الحكّام المسلمون. سنذكر هنا باختصار أهم الأحداث. في البداية نذكر النزاعات الحربية الكبيرة الثلاثة مع المكيين: بعد المعركة الأولى التي انتصر فيها محمّد في موقعة بدر وهي قرية صغيرة جنوب غرب المدينة (624) وقد مُني بهزيمة عند جبل أُحد (625) لكنّه استطاع الدفاع بنجاح عن المدينة في ما يُسمّى «غزوة الخندق» (627) عندما حاصرها المكيون. كانت المقاومة المكية ضدّ محمّد قوية جدّاً في البداية وكانت تأتي من دوائر التجّار الأغنياء الذين كانوا يخشون من ديانة توحيدية تكون نهاية لعادة الحجّ الوثنية وبالتالي خسارة كبيرة لدخلهم. وكان على محمّد نفسه أيضاً أن يُدرك عاجلاً أم آجلاً أنَّ موقفه من مسألة الحجّ له تأثير جوهري على علاقته مع المكيين. ولما أعلن أنَّ الكعبة بناها إبراهيم وأنَّ الحجّ إليها هو بالتالي طقس توحيدي قديم يريد إصلاحه فقط وتخليصه من عناصر الآلهة المتعدّدة، كان من حيث المبدأ قد كسب اللعبة. وبناءً على ذلك اتفق في سنة 628، في صلح الحديبية، مع المكيين على السماح

(1) سورة البقرة، الآية 217.

له بأداء الحجّ في السنة التالية. وفي سنة 630 انهارت عملياً المقاومة المكية وتمكّن محمَّد من الدخول بلا قتال تقريباً، دخول المنتصر المظفر، إلى مكَّة مدينة الكعبة.

أمَّا علاقة محمَّد مع اليهود فقد كانت في أعوام الحرب ضدّ مكَّة أكثر صعوبة وأغنى بالخسائر البشرية. وسوف نتحدَّث في وقت لاحق[1] عن أسباب هذا الاغتراب بين الطرفين. سنكتفي هنا بتعداد الإجراءات التي رأى محمَّد نفسه مضطراً لاتخاذها «في سبيل الله». كان اليهود يشكّلون جزءاً مهمّاً من سكَّان المدينة التي وحَّدها محمَّد في دولة مدينية بواسطة ما سُمِّي «صحيفة المدينة»، وكان قانونها الأعلى الخضوع لأوامر النبي من أجل القضية المشتركة. صحيح أنَّ هذا القانون لم يتضمن إجبار اليهود على الدخول في الإسلام، ولكن القضية المشتركة المنشودة كانت ـ بطبيعة الحال ـ قضية الإسلام. ولذلك من المفهوم أنَّ اليهود لم يكونوا متحمّسين لهذا النظام بل بالعكس ظَهَرَ أنَّهم حلفاء غير موثوقين.

في القرآن تُسمَّى العناصر غير الموثوقة بين المسلمين «المنافقون»، أي المراؤون أو المتردِّدون. إلَّا أنَّ المنافقين لم يكونوا من اليهود وإنَّما من المسلمين بالاسم. وكان لهؤلاء زعيم خاص بهم هو عبدالله بن أُبَيّ الذي كان في الوقت نفسه رئيس إحدى القبيلتين اللتين طلبتا من محمَّد المجيء إلى المدينة لحلّ الخلاف بينهما ووفرتا له بالتالي الأساس اللازم لإقامة سلطته فيما بعد. لكن هذه السلطة كانت متأزمة وهشَّة في البداية.

وهكذا كان محمَّد يُفكِّر في التخلُّص من اليهود غير الموثوقين في أقرب فرصة ممكنة. ولذلك طلب بعد غزوة بدر من إحدى القبائل اليهودية الثلاث في المدينة وهي قبيلة قينقاع، مغادرة يثرب. فامتنع الرجال ـ الذين كان عدد المحاربين منهم يتراوح بين 400 و750 رجلاً وكانوا يمارسون مهنة الصياغة وغير ذلك من المهن ـ وتحصَّنوا لكنَّهم اضطروا إلى الاستسلام بعد أسبوعين. كانوا مهدّدين بالإعدام. لكن عبد الله بن أُبيّ المذكور أعلاه دخل وسيطاً بين الطرفين وكان وقتها لم يزل قوياً بما فيه الكفاية لتفادي الأسوأ وتمكَّن من أن يُؤمِّن لهم خروجاً آمناً. وبعد غزوة أُحُد الخاسرة لقيت

(1) انظر الفصل الثالث، الفقرة 7.

مصيراً مماثلاً، أي النفي، قبيلة بني النضير وهي من اليهود الأغنياء الذين كانوا يعيشون أيضاً من إقراض المال وزراعة النخيل وتجارة السلاح والمجوهرات. طلب منهم أيضاً مغادرة المدينة خلال أيام قليلة. هؤلاء أيضاً فشلت محاولتهم مقاومة الأمر ولم تؤدِّ إلّا إلى مزيد من السوء في الشروط التي كانت في البداية مناسبة نسبياً. عندئذٍ لم تبقَ إلّا القبيلة اليهودية الثالثة، قبيلة بني قريظة. كان بنو قريظة فلّاحين ويعيشون خارج المدينة. وفي غزوة الخندق كانوا يغطّون ذلك الموقع الذي لم يكن محمياً بالخندق ممّا أدّى إلى الاشتباه بهم في أنّهم يتعاملون مع العدوّ. وعلى الرغم من، أو بالأحرى لهذا السبب بالذات، أنّ غزوة الخندق انتهت لصالح محمّد أمر، بعد انسحاب المكيين، بمحاصرة بني قريظة في حصونهم. استمر القتال 2 ـ 3 أسابيع إلى أن قرّر اليهود الاستسلام وطلبوا من أجل الانسحاب شروطاً مماثلة للشروط التي أُعطيت لرفاقهم من قبل. إلّا أنّ النبي لم يكن مستعداً لقبول الطلب. صحيح أنّ القرار ترك لزعيمهم. لكن هذا قرّر كما لو كان منوّماً مغناطيسياً هلاك قبيلته، الأمر الذي كان، كما يبدو، متفقاً مع نيّة محمّد لأنّ النبي أمر بتنفيذ الحكم على الفور. وقد تمّ في تنفيذه تطبيق قانون اليهود أنفسهم، حسبما تقول اليوم الكتابات الإسلامية التبريرية لهذا الفعل. حُكم على جميع الرجال البالغين بالإعدام، وعلى النساء والأطفال بالعبودية. استمر القتل يوماً كاملاً في ساحة السوق في المدينة إلى أن قضي على جميع الرجال البالغ عددهم 600 ـ 900 رجل. فقط أربعة منهم تفادوا هذا المصير بدخولهم في الإسلام. أمّا النساء والأطفال فقد بيع القسم الأكبر منهم بالمزاد العلني في المدينة، وبيع الباقون في سورية ونجد. أمّا محمّد الذي كان نصيبه من الغنائم كالعادة الخمس فقد اختار من بين النساء ريحانة بنت زيد النضرية.

إلّا أنّ هذا التصرُّف، وإن كان قد أصبح نموذجاً للتعامل مع الكفار المهزومين، لم يكن يحكم بلا استثناء علاقة محمّد مع اليهود. إذ إنّه في العام التالي تصرَّف بصورة أكثر إنسانية بعد احتلال واحة خيبر الخصبة التي كان يسكنها اليهود والتي جعلت المسلمين يصبحون أغنياء. ففي هذه المرّة لم يقتل اليهود وإنّما تركوا كنوع من المستأجرين للأملاك التي صارت الآن إسلامية.

بقيت هناك مجموعة ثالثة من الخصوم الذين بدوا لمحمّد خطيرين جدّاً إلى

درجة أنّه رأى نفسه مضطراً مراراً عديدة إلى استعمال العنف ضدّهم «في سبيل الله» الحديث هنا عن الشعراء وغيرهم الذين كانوا يلحقون الضرر بقضيته بقوّة الكلمة. أمر محمّد بقتلهم، قتل واحد في الأسر والعديد بواسطة السعاة. وسنتحدّث عن ذلك بالتفصيل لاحقاً[1].

بعد أن تمكّن محمّد باستعماله القوّة من فرض احترامه على الناس مدّ لهم مرّة بعد الأخرى يد المصالحة طالما كان الخصم مستعداً للخضوع. لا بل إنّ عبد الله بن أبيّ المذكور أعلاه، الذي كان زعيم المنافقين وكان قد دسّ الدسائس مراراً وتكراراً ضدّ محمّد وحرّض اليهود على ما كان السبب في طردهم من المدينة، بقي دون أي أذى وقام محمّد فيما بعد بقيادة عملية دفن جثمانه. وأخيراً طلب رسول الله منهم الخضوع بصورة عامة في بيان قرئ سنة 631 خلال الحجّ إلى مكّة واحتفظ به في صيغة الوحي في بداية سورة التوبة. في ذلك البيان ألغى محمّد بما يُسمّى «البراءة» جميع الاتفاقيات والعهود التي كانت قد أُبرمت مع المشركين لأسباب تكتيكية. وأعطى سكّان شبه الجزيرة العربية أربعة أشهر لمغادرة البلاد أو الدخول في الإسلام. ولكن بعد ذلك سيهدر دمهم ويلاحقون بلا هوادة أو رحمة.

وهذا النص مهمّ جداً إلى درجة أنّنا سننقله هنا حرفياً: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۙ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ۞ وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۞ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

بعد عام واحد من هذه البراءة وبعد أيام قليلة من القيام بما يُسمّى «حجّة الوداع»

---

(1) انظر الفصل التاسع، الفقرة 1.

(2) سورة التوبة، الآيات 1 ـ 5.

التي حدَّد بها محمَّد الصيغة الإسلامية لشعائر الحجّ في مكَّة وحولها، توفي النبي بين ذراعي زوجته المحبَّبة عائشة التي كانت تصغره أربعين عاماً. كانت الحملات الحربية خلال السنوات العشر من نشاطه في المدينة قد نالت من عزمه بصورة متزايدة. وبعد احتلال شبه الجزيرة العربية توجَّهت الفتوحات إلى بيزنطة. وكان محمَّد قبل مرضه مباشرة، قبل شهر من وفاته، قد خطَّط لغزوة ضدّ شرقي الأردن. وحلَّت محل الطابع العربي لرسالته الذي أكَّدته مراراً وتكراراً السور السابقة فكرة الرسالة العالمية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1].

بعد وفاة محمَّد غير المتوقعة سادت موجة كبيرة من الارتداد عن الإسلام جعلت المسلمين يتورطون بضع سنوات في عمليات عسكرية متلاحقة لأنَّه عندئذٍ جاء الوقت لتطبيق مبدأ ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ﴾[2] ولكن حدث خلاف حول مسألة خلافة النبي في قيادة الأُمَّة ـ التي لم يُنظِّمها محمَّد ـ.

اثنان من الخلفاء الأوائل الأربعة، الذين يُسمّيهم المسلمون «الخلفاء الراشدين»، هما: عثمان وعلي، راحا ضحية هذه الخلافات، إذ قتلا على يد خصوم مسلمين. أمَّا عمر فقد قتله عبد مسيحي لكنَّه لم يكن ـ حسب اعتقاد أحد أبناء عمر ـ إلَّا عميلاً لصحابة النبي الذين كانوا مستائين من الحكم الدكتاتوري للخليفة عمر. وهكذا بدأت تركة استعمال القوَّة لأغراض دينية ترتدّ إلى صفوف المسلمين أنفسهم.

عندما يقرأ المرء غير المسلم هذا العرض الإسلامي القديم لسيرة محمَّد وأعماله ـ ما قدَّمناه هنا ليس سوى مقطع صغير ممَّا يُسمَّى «أدب المغازي» أي قصص الغزوات والمعارك ـ يتولَّد لديه أحياناً الانطباع بأنَّ أعداء الإسلام هم الذين رسموا لمحمد هذه الصورة غير النبوية بالنسبة لمفهوم الحقّ والعدالة الحديث.

وبالفعل فإنَّنا نسمع في هذه الأيام بين حين وآخر هذا الاعتقاد من أُناس مسلمين أيضاً. لكن هذا الظنّ لا يلبث أن ينهار دفعة واحدة عند النظر إلى الأُمور عن كثب. فلو كانت مدسوسة لكان المسلمون أنفسهم أول من لاحظ ذلك ولكانوا ألغوها باستنكار

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 107.

(2) سورة البقرة، الآية 217.

لو تناقضت مع صورة محمَّد. ومن ناحية أُخرى باءت بالفشل جميع المحاولات الرامية إلى توفيق هذه الأحداث مع المفهوم الحالي عن الحقّ والعدل. فإعدام الشعراء هو، حسب المفهوم الحديث، اغتيال أو قتل غدراً، وقتل اليهود هو مجزرة، هذا إذا ما أردنا ذكر هاتين الحالتين فقط مرَّة أُخرى كحالتين أكثر بروزاً.

إلَّا أنَّنا يمكن أن نتوصل إلى نتيجة أُخرى عندما لا نقارن بين محمَّد والمسيح وإنَّما بين التاريخ الإسلامي والتاريخ المسيحي. عندئذٍ يتبيَّن أنَّ مسالمة المسيح لم تحل دون تطبيق القوَّة باسمه، وإن كان هذا لم يبدأ إلَّا بعد اعتماد الدِّين المسيحي ديناً للدولة على يد القيصر قسطنطين الذي شكَّلت رؤيته العسكرية بداية عدد لا حصر له من الحروب وأعمال العنف باسم الصليب. من هذا المنظور يكون محمَّد، بعدم تركه هذه الأُمور التي لا يمكن تفاديها دون تنظيم لخلفائه وإنَّما قام هو نفسه بتسويتها، قد تحمَّل، بمعنى آخر مختلف تماماً وذي أهمية تاريخية «وزر العالَم». فإعطاؤه للعنف إطاراً محدَّداً تماماً في نظام البيت المقدس رسم في الوقت نفسه حدوداً لاستعماله لا يجوز تجاوزها. ولذلك لا يوجد في الإسلام، على سبيل المثال، محاكم تفتيش ولا يوجد، على الرغم من كلّ الظلم الذي لحق بالمرأة في هذا الدِّين، حرق للساحرات. والمجازر التي وقعت ضدّ الأرمن كانت حالة شاذَّة حديثة العهد نسبياً وكانت متأثرة جداً بتدخل القوى الأوروبية ومحاولتهم استعمال الأرمن واستغلالهم لصالح سياستهم الموجَّهة ضدّ الباب العالي.

ولكن أمراً واحداً يجب أن يكون واضحاً: فبينما يعتبر استعمال العنف باسم المسيح عاجلاً أم آجلاً مخالفاً لروحه وتعاليمه ويمكن مهاجمته دوماً، وبينما تخلَّت المسيحية بمقدار استنادها إلى جذورها عن استعمال العنف بحيث إنَّ حركة السلام الحالية وحركة الدفاع عن حقوق الإنسان المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً تتبنَّاهما بقوَّة دوائر مسيحية، فإنَّ استعمال العنف في الإسلام يبقى، طالماً تحرَّك في إطار الشريعة، وحتى بعد استعماله أيضاً منسجماً مع النظام.

فالحرب المقدَّسة ليست ـ كالحروب الصليبية ـ خطأً يستحق اللعنة وإنَّما تحقيقاً لقانون إسلامي. لا بل إنَّ الاغتيالات التي قام بها «الحشَّاشون» في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وحتى القرن الثالث عشر من تحصيناتهم في جبال ألموت

الفارسية ومن قلاعهم الأخرى في إيران وسورية وأرهبوا بها البلاد والعباد كان من الممكن تبريرها استناداً إلى الاغتيالات التي مُورست ضدّ الشعراء ولكن مع فارق كبير هو أنّ الشعراء المقتولين كانوا «منافقين» أو مشركين، أمّا ضحايا الحشّاشين فكانوا بمعظمهم من وجهاء المسلمين. كانت هذه محاولة لحركة شيعية متطرفة لإزالة سلطة السُّنَّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ نظام الحشّاشين كان يعمل أيضاً حسب مبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع». ذلك أنّ المنفذين، أو ما يُسمّى الفدائيون، كانوا يخاطرون بحياتهم وكانوا غالباً يفقدونها عند تنفيذ عملياتهم؛ ولكن لقاء ذلك كان ينتظرهم كالشُّهداء في الحرب المقدَّسة (الجهاد) الدخول فوراً إلى الجنَّة.

وأخيراً كلمة واحدة عن عقوبة الإعدام. في غالبية الدول ذات التقاليد المسيحية ألغيت اليوم هذه العقوبة وفي جميع الأحوال لا تطبّق إلّا على أشنع الجرائم. أمّا في الإسلام فهي تطبّق بحقّ المرتدّين وتُشكّل بنداً في مشروع الدستور الذي أعدّه الأزهر، ومن المفترض أن يكون نموذجاً لجميع الدول الإسلامية. وهذا يعني أنّ الناس الذين لا ذنب لهم سوى تغيير دينهم ـ أو الذين يهاجمون تعاليم الإسلام الأساسية، يُعدّون مجرمين وتفرض بحقّهم عقوبة الإعدام. وتستند على هذا القانون الملاحقة الدامية للبهائيين في إيران منذ نشوء دينهم في القرن التاسع عشر ـ وقد اعتبر مؤسس هذا الدين عبد البهاء نبيّاً لكن الاعتراف بنبي بعد محمّد يُعدُّ ارتداداً عن الإسلام ـ وقد تمّ إعدام الآلاف من أتباع هذا الدين بعد الثورة ـ. وسوف نُعالج مثالين من الماضي القريب في الجزء الختامي من هذا الكتاب. وفي هذا السياق يطرح، بصورة عامة، السؤال عمّا إذا كان، ونحن هنا نصيغ السؤال بكلمات أحد المسلمين الأوروبيين، «استعمال العنف ممكناً لإثبات وانتشار حقيقة حيّة». أمّا الجواب الذي يعطيه هذا المُفكّر، الذي يدور حول جميع المشاكل بطريقة أنيقة ـ وهو المفكّر فريتيوف شوون ـ فأنا لا أستطيع موافقته عليه. فهو يجيب بالإيجاب لأنّ التجربة أثبتت «أننا في بعض الأحيان نضطر إلى استعمال القوّة ضدّ أناس عديمي المسؤولية لما فيه مصلحتهم (...)»[1] قد يكون هذا المبدأ صحيحاً بصورة عامة. لكنّه في تطبيقه على الإسلام يولد الانطباع الخاطئ تماماً وكأنّ الحرب المقدّسة (الجهاد) لم توجّه إلّا ضدّ أناس «عديمي

(1) Schuon: Comprendre l'Islam, 34..

المسؤولية»، بينما كانت القيم الأخلاقية للضحايا، سواء أكانوا موحّدين أو زرادشتيين أو بوذيين، لا تقل عن القيم الأخلاقية للمسلمين. وبالمناسبة يمكن تبرير أي عنف بالمبدأ الذي يتبناه هنا شوون. وأخيراً فإنَّ الشيوعيين برَّروا قتل ملايين الضحايا بأنَّه هذا هو الثمن الذي لا بُدَّ منه من أجل غد أفضل.

ولكن لا أريد إنهاء هذا الفصل بشكوى ضدّ المسلمين. لأنَّه، أوَّلاً، من المؤكَّد أنَّ هناك اليوم كثيراً من المسلمين الذين يرفضون استعمال العنف باسم دينهم كما ترفضه الأكثرية العظمى من المسيحيين. وثانياً فإنَّ إلقاء نظرة إلى الوراء على التاريخ الدامي للغرب تجعل المسيحي الناقد يمتنع عن الظهور بصفة المدعي تجاه الإسلام. ولا بُدَّ أيضاً من التذكير بأنَّ الإسلام يحتوي على تلك الفكرة المتسامحة للديانة الفطرية التي تُشكِّل النواة الحقيقية الخفية لجميع الأديان التي اختلافاتها ليست إلَّا شكلية ظاهرية. وهذه الفكرة ترتبط عند المسلمين عادة مع الاقتناع بأنَّ الديانة الوحيدة التي تُمثِّل الدِّين البدئي المذكور دون أي تزوير هي الإسلام. إلَّا أنَّ هذا المفهوم يُمثِّل، من الناحية الجديَّة، تشابهاً مع مثال الخواتم للكاتب الألماني ليسينغ، التي، بالمناسبة، تعود في الأصل إلى مصدر شرقي هو «إلهي نامه»، إحدى الملاحم التعليمية للشاعر الصوفي الفارسي عطَّار (توفي سنة 1220). صحيح أنَّ هناك من نساء محمَّد اللواتي يأتين إلى النبي ويسألنه أيتهن أحب إليه. لكن العبرة الأخلاقية من الحكاية مشابهة للعبرة الأخلاقية عند ليسينغ[1]. وهذا يعني أنَّ فكرة المثنويات المذكورة تُشكِّل قاعدة حقيقية للتسامح الديني مشابهة للوصية المسيحية «أحبوا أعداءكم» وإن كانت ـ وهذا هو الحال اليوم على الأقل بصورة أولية ـ هذه الوصية لا تُعاش إلَّا بمعنى أكثر تواضعاً: «احترموا رأي من بجانبكم الذين يؤمنون بشيء مختلف عن إيمانكم».

6 - الحرب المقدَّسة (الجهاد):

إذا ما كان قول هيراقليط بأنَّ الحرب هي أبو جميع الأشياء مصيباً في مكانٍ ما بشكل خاص فهو مصيب جدّاً فيما يتعلَّق بالحرب المقدَّسة (الجهاد) في الإسلام. فهو بالفعل أهم محرِّك للتاريخ الإسلامي: بواسطة الحرب المقدَّسة (الجهاد) بلغت

(1) Ritter, das Meer der Seele, 566.

الإمبراطورية الإسلامية خلال عقود قليلة اتساعاً هائلاً، وخلال القرون اللاحقة كانت الفتوحات الإسلامية تضمّ مزيداً من المناطق الجديدة وإن كانت الدعوة السلمية التي كان يقوم بها التجّار ورجال الدِّين والدراويش قد لعبت أيضاً دوراً مهمّاً، على سبيل المثال، في نشر الإسلام في إندونيسيا وإفريقيا الوسطى أو في إدخال الإسلام إلى الصين. وبواسطة الحرب المقدَّسة أصبح العالم الإسلامي عالمياً وأصبحت الثقافة الإسلامية ثقافة كونية. فقد نشأت بوتقة انصهرت فيها جميع الثقافات، وكان يلتقي في بلاط الخلفاء ومشجعي الفنون علماء وفنَّانون من مناطق بعيدة مع فقهاء ورجال دين ويناقشون الحلال والحرام في الإسلام ثمَّ تشكَّلت خلال العمليات التي دام بعضها عدَّة قرون جملة من الفنون الإسلامية وعلى رأسها الهندسة المعمارية وفن الزخرفة والتخطيط ورسم المنمنمات والشعر، وإلى حدٍّ ما الموسيقى أيضاً. وينطبق الشيء نفسه على العلوم، وإن كان المناخ الإسلامي المتغيّر مع مرور الزمن قد ألحق شيئاً فشيئاً ضرراً بتطورها. كما أنَّ الحرب المقدَّسة وفَّرت باستيلائها على ثروات هائلة «القيمة الزائدة» اللازمة لممارسة الفنون والعلوم على نطاق واسع، حسبما ذكر ابن خلدون صائباً في أبحاثه الفلسفية عن التاريخ. وعلاوة على ذلك وفَّرت الحرب المقدَّسة مدداً لا ينضب من العبدات والعبيد الذين كانت الطبقة المرفَّهة تستعملهم كخادمات وخدم وكجوارٍ وغلمان وكمغنِّيات وكُتّاب. وأخيراً أخضعت الحرب المقدَّسة على الدوام أُناساً جداً من «أهل الكتاب»، الذين احتلوا، كأطبَّاء وتجَّار وصيَّاغين وبائعي مجوهرات ومبدلِّي عملة، مكاناً مهمّاً في المجتمع الإسلامي.

وهكذا يمكننا الموافقة إلى حدٍّ ما على رأي مؤلفي كتاب Hagarism ـ الهاجرية هي طائفة يهودية دخلت في عالم النسيان ويُقال بأنَّ الإسلام قد انبثق عنها ـ عندما يقولون[1]: «قوّة الهاجرية لإعادة تشكيل العالم من العصور القديمة كانت في اتحادها مع القيم اليهودية بالقوة البربرية».

«The Power of Hagarism to reshape the world of antiquity lay in its union of Judaic values with barbarian force».

---

(1) علماً بأنّني لا أوافق إلّا بتحفُّظ Crone Cook: Hagarism, 120 and 130 شديد على النظرة اللافتة والغريبة لهذا الكتاب.

و: «بدون انصهار القوة البربرية مع القيم اليهودية لا يمكن أن يكون هناك أي شيء مثل الحضارة الإسلامية».

«Without the fusion of barbarian force with Judaic value there would have been no such thing as Islamic civilization».

أمّا أن تكون الحرب المقدَّسة قد تسبَّبت في كثير من الدمار وفي كثير من الشقاء فهذا أمر لا يحتاج إلى تأكيد. لكن غير المسلمين ـ وهذه هي النظرة الإسلامية لهذه الأمور ـ لم يكونوا مضطرين للتعرُّض إلى هذا الدمار والشقاء؛ لأنّه كان في وسعهم عن طريق الخضوع الطوعي تفادي الاستعباد بقوَّة السلاح. فهذا العرض للمشاركة كان قائماً دوماً ومن فوَّت على نفسه فرصة الاستفادة منه شاكراً يتحمَّل هو نفسه الذنب.

وختاماً يجب التذكير بأنَّ الحرب المقدَّسة، كحادث جماعي مشترك، كانت تعني دوماً تطبيقاً لمبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع» ـ المشاركة في النصر وفي الغنائم ـ التي ينظم توزيعها قانون توزيع الغنائم الذي وضع أُسسه النبي محمَّد، وبالتالي المشاركة في الشعور العارم بالمقدرة الدِّينيَّة التي عبَّر عنها القرآن بالكلمات التالية: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]. وأخيراً المشاركة في ﴿سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[2]، في شرف الشهادة وفي الدخول المباشر إلى الجنَّة الذي يوفّر على المرء عذاب القبر.

7 - الصراع على القيادة: السُّنَّة والشيعة:

يعود انقسام الإسلام إلى المذهبين الكبيرين، السُّنَّة والشيعة، إلى فجر الإسلام وينبثق عن مسألة قيادة الأمَّة، أي عن شرعنة السلطة. ولم يبقَ الأمر عند النقاشات النظرية، بل إنَّ الخلاف على ممارسة السلطة الدِّينيَّة تمَّ التعبير عنه بالقوَّة التي كان الطرفان يعتبرانها، بطبيعة الحال، مشروعة. ومجرى هذه الصراعات غني بالدلالات والأمثلة وذو أهمية بالغة ومستدامة للتاريخ الإسلامي اللاحق إلى درجة أنّنا سنستعرضه، ولو بخطوطه العريضة على الأقل، في هذا الكتاب.

---

(1) سورة الأنفال، الآية 17.

(2) سورة ق، الآية 19.

لم يعيّن محمَّد خليفة له ولم يضع كما يبدو قواعد، أو لربَّما فقط قواعد غير واضحة، لتنظيم الخلافة من بعده. وهذا أدّى منذ البداية إلى نشوب نزاعات بين الخلفاء الأوائل نجم عنها الانشقاق الذي لم يزل قائماً حتى اليوم. فبينما كان جزء من المسلمين يرى أنَّ الخليفة أو الإمام يكفي أن يكون من قبيلة محمَّد، أي من قريش، كان جزء آخر يرى أنَّ حقّ الخلافة يجب أن يكون مقتصراً على من هم من نسل محمَّد. وبما أنَّ أبناء محمَّد قد توفّوا جميعاً في سنّ الطفولة فقد بدأ خطّ هذا النسل بحفيدي النبي، الحسن والحسين، ابنا ابنته فاطمة وابن عمّه عليّ. ولذلك التفّ أصحاب هذا الرأي حول عليّ وسمّوا أنفسهم «شيعة عليّ» وهو الاسم الذي نشأ عنه اسمهم «الشيعة». بينما تبنّى فريق ثالث الرأي المتطرّف وهو أنَّ أفضل رجال الأُمّة يجب أن يكون الإمام حتى ولو كان عبداً أسود. هذا الفريق سمَّى نفسه «الخوارج» وقام بمحاربة الخلافة خلال ما يزيد على مئة عام بثورات وهجمات دامية وأخضع في بعض الأحيان مناطق كاملة لسيطرته.

خلال الأعوام الأولى بعد وفاة محمَّد كانت هذه التناقضات، التي تخلَّلتها أيضاً خصومات شخصية، تتفاعل تحت الرماد. وقد تميَّزت فترة حكم الخليفة الأول أبي بكر (632 ـ 634) بظهور حركة الردَّة التي انتشرت في جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية تقريباً والتي تمكَّن أبو بكر من القضاء عليها. أمّا عمر الخليفة الثاني (634 ـ 644) فقد تمكَّن بانضباط صارم من السيطرة على التناقضات الداخلية ووجَّه بنجاح جميع الطاقات نحو الفتوحات الخارجية. وكان أوّل من حمل لقباً يتناسب مع هذا النشاط العسكري وهو لقب «أمير المؤمنين»[1](*).

ولكن في عهد خلفه عثمان (644 ـ 656) أصبحت الخصومات علنية وتمّ اغتياله بعد اتهامه بمحاباة أقربائه وبسياسة المحسوبيات فخلفه عليّ (656 ـ 661). ولكن في هذا الوقت كان الصراع الداخلي قد بلغ درجة من الحدَّة بحيث لم يعد من الممكن تسويته بالوسائل السلمية. كانت عائشة على رأس المطالبين بدم عثمان، أي بالانتقام لمقتله، وكان عليّ على رأس خصومها على الرغم من أنّه لم يكن بين المشاركين في قتله. في سنة 656 وقعت المعركة الأولى التي قادتها أرملة النبي، التي كانت في ذلك

(1) (*)المشابه للقب «ميرا مولين» للمؤرخين المسيحيين في العصور الوسطى.

الحين قد بلغت الثانية والأربعين من عمرها، وكانت تحمّس أتباعها من على ظهر جملها ولذلك دخلت هذه المعركة في التاريخ تحت اسم «موقعة الجمل». انتصر عليّ في هذه المعركة لكنَّه حافظ على سلامة عائشة التي عاشت اعتباراً من الآن في المدينة دون القيام بأيٍّ نشاط وتصالحت مع عليّ لكنَّها لم تقم بأيّ فعل ضدَّ معاوية والأمويين حتى وفاتها سنة 678[1]. لكن هذا الانتصار لم يحسم بأيِّ حال الأمر لصالح عليّ. إذ إنَّ معاوية، الوالي القوي على سورية وابن عمّ عثمان من الدرجة الثانية، تولّى قضية الانتقام لعثمان وطالب بتسليم قتلته مستنداً إلى الآية 33 من سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ .

أمَّا عليّ فقد استند إلى الآية التاسعة من سورة الحجرات: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. وبعد عام واحد، أي في سنة 657، وقعت معركة بين عليّ ومعاوية قرب صفين. وبعد أن رجحت الكفَّة لصالح عليّ لجأ معاوية إلى حيلة خادعة. أمر رجاله برفع المصاحف على رؤوس رماحهم ممَّا أدَّى إلى إيقاف القتال وتعيين هيئة تحكيم للنظر فيما إذا كان عثمان قد قام بتصرفات تخالف الشريعة، أي إذا ما كان قتله بالتالي شرعياً أم لا. ولكي تتوصل إلى هذا الحكم يتعيَّن على الهيئة أن تبحث في القرآن من أوّل سورة حتى آخر سورة وكذلك في أحاديث النبي، إن اقتضى الأمر، عن دليل على ذلك. ولكن قبل التوصل إلى هذا الحكم ثار كثير من أتباع عليّ ضدَّ موافقة عليّ على الخضوع إلى هذا الحكم البشري بدلاً من متابعة القتال وبالتالي ترك الحكم لله وحده لأنَّه «لا حكم إلَّا لله». كان هؤلاء المنشقّون خارجين على قرار اللجوء إلى التحكيم وصاروا منذئذٍ يسمّون «الخوارج».

وهكذا رأى عليّ نفسه مضطراً إلى محاربتهم. فنشبت بين الطرفين سنة 658 معركة النهروان التي كانت مجزرة أكثر منها معركة سقط فيها كثير من المسلمين

(1) فاتّ Watt : «عائشة بنت أبي بكر» في «الموسوعة الإسلامية».

الشرفاء على يد أتباع عليّ. لكن هذا النصر أضرَّ عليّاً أكثر ممَّا نفعه. انتهى التحكيم الذي عقد في أذرح سنة 659 لصالح معاوية الذي أعلنه أنصاره خليفة، وبذلك صار هناك لأوَّل مرَّة، بعد أقل من أربعة عقود من وفاة محمَّد خصمان يتنافسان على أعلى منصب في الإسلام. بعد ذلك تقلَّص عدد أتباع عليّ وفقد السيطرة على المدينتين المقدَّستين. وفي سنة 661 جرحه خارجي اسمه ابن ملجم بسيف مسموم أمام جامع الكوفة انتقاماً منه لضحايا النهروان. وبعد يومين توفي الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين متأثراً بجروحه. وبقي مكان دفنه سريّاً لكي لا يتعرَّض جثمانه للتدنيس. وبقي مكان ضريحه سريّاً إلى أن جاء هارون الرشيد وأعلن عنه في النجف بالقرب من الكوفة حيث لم يزل حتى اليوم من أهم الأماكن المقدَّسة عند الشيعة [1]. إلاّ أنَّ شيعة عليّ لم تنثبط عزيمتهم جرَّاء هذه الضربة الأليمة. من بين ابني عليّ من فاطمة، الحسن والحسين، كان الابن الأكبر، الحسن، حسب كلام أبيه «مبذّراً» ومزواجاً وتزوَّج وطلَّق خلال حياته القصيرة ـ توفي وعمره 45 سنة تقريباً، حسب الغزالي، ما يقرب من مئتي امرأة [2].

وعلى الرغم من أنَّه اختير بعد وفاة أبيه ليكون خليفة فلم يكن لديه أي اهتمام بممارسة السلطة. لكن الشيعة يعتبرونه بصرف النظر عن ذلك أحد أئمَّتهم.

أمَّا الابن الأصغر، الحسين، فلم يتخلّ عن المهمَّة، ولما تولَّى، بعد وفاة معاوية، ابنه يزيد الحكم سنة 680 شعر بأنَّ الوقت مناسب له وأعلن عدم الطاعة للخليفة الجديد. فانطلق من مكَّة، التي كان قد هرب إليها، مع نفر من جماعته وأقربائه لكي يستقرّ في بادئ الأمر في الكوفة حيث كان آلاف الشيعة في انتظاره. لكن يزيدَ وواليه في الكوفة عبيد الله بن زياد كانا يراقبان ما يجري. فقام الوالي في بادئ الأمر بإعدام قادة الشيعة في الكوفة ثمَّ أرسل بعد ذلك قوات للتصدي للمجموعة الشيعية فحاصرتها بكربلاء، وبعد مقاومة دامت عدَّة أيام قضت على جميع أفرادها في مجزرة شنيعة. على إثر ذلك أصبح الحسين شهيد الشُّهداء ومقدَّساً حتى أكثر من عليّ، ويكرَّم اليوم، بجهود

---

(1) فاغليري Vaglieri «عليّ بن أبي طالب»، في الموسوعة الإسلامية .

(2) انظر الفصل السابع، البند 5.

كُتّاب ناشطين سياسياً، مصريين على سبيل المثال، في الدوائر السُّنّية أيضاً كثائر ضدّ الاستبداد والظلم[1].

لكن المحاولات الشيعية للاستيلاء على السلطة لم تتوقف. فقد دعا المختار الثقفي إلى ابن ثالث لعليّ، من أمّ أُخرى غير فاطمة، هو محمَّد ابن الحنفية وحقّق انتصارات واسعة. وتمكّن من السيطرة على الكوفة حيث أعدم العديد من العرب المسؤولين، حسب زعمه، عن مقتل الحسين، لا بل وانتصر أخيراً على المسؤول الرئيس والي الكوفة عبيدالله بن زياد الذي قتل في المعركة. ولكن بعد فترة قصيرة قتل المختار أيضاً على يد القوات الأموية[2].

في هذه الأثناء كانت قد تشكّلت نظرية شيعية متميّزة. حسب هذه الإيديولوجيا (العقيدة) يحمل الإمام أشعة نورانية موروثة عن محمَّد ويمتلك بواسطتها علماً إلهياً موحى إليه من الله مباشرة. وحتى ابن الحنفية المذكور أعلاه، والذي لا ينتمي إلى سلسلة الأئمّة الشيعة، ينسب إليه أتباعه من الفرقة الكيسانية كلّ علم «السيّدين» (أي الحسن والحسين) و«جميع المعارف الصوفية»[3].

وهذا يعني أنَّ الأئمّة الشيعة يملكون أعلى القدرات الرُّوحيَّة. كما أنَّ التصورات الغنوصية عن الإنسان الكامل مارست ـ كما في أنثروبولوجيا التصوف ـ تأثيرها أيضاً على الإمامة لدى الشيعة.

لكن مسألة شرعية الأئمّة أدّت إلى حدوث انشقاق آخر داخل الشيعة. نشأت هذه المشكلة عند وفاة الإمام السادس، جعفر الصّادق (سنة 765). وكان هذا الإمام قد سمّى ابنه إسماعيل ليكون خلفاً له لكن إسماعيل توفي قبل أبيه. على إثر ذلك نقل جزء من الشيعة الإمامة إلى ابنه الثاني، موسى الكاظم، ثمَّ إلى خلفه من بعده حتى الإمام الثاني عشر الذي، حسب اعتقادهم، قد توارى عن الأنظار وسيعود في آخر الزمان. أي إنّ سلسلة الأئمّة هي عندهم على الشكل التالي:

---

(1) Chelkowski:Islam in Modern Drama and Theatre, 53f.

(2) Brockelmann: History of the Islamic Peoples, 78f.

(3) فان ارندونك: الكيسانية، قاموس الإسلام . Van Arendonk: Kaisaniya .

اللقب	الاسم
المرتضى	1 ـ عليّ
المجتبى	2 ـ الحسن
الشهيد	3 ـ الحسين
زين العابدين السجَّاد	4 ـ عليّ
الباقر	5 ـ محمَّد
الصَّادق	6 ـ جعفر
الكاظم	7 ـ موسى
الرِّضا	8 ـ عليّ
التَّقي	9 ـ محمَّد
النَّقي	10 ـ عليّ
العسكري الزَّكي	11 ـ الحسن
المهدي الحجَّة	12 ـ محمَّد

لكن جزءاً آخر من الشيعة نقل الإمامة إلى ابن إسماعيل، محمَّد. غير أنَّ هذا لم يكن كافياً: فعند وفاة محمَّد بن إسماعيل حدث انشقاق آخر تمثَّل في أنَّ البعض اعتقدوا بأنَّ هذا الإمام السابع هو الإمام الأخير وأنَّه سيعود في اليوم الآخر، بينما نقل البعض الآخر الإمامة إلى ابن محمَّد المذكور وإلى خلفه من بعده. ولذلك يُسمَّى الفرع الأوَّل «السبعية» تمييزاً عن الشيعة «الاثني عشرية»، ومن هؤلاء السبعيين نشأت في القرن التاسع حركة القرامطة الذين سمّوا بهذا الاسم نسبة إلى قائدهم حمدان قرمط، والذين صاروا «بسبب عنفهم وخشونتهم مكروهين لدى جميع المسلمين».

إلَّا أنَّ بعض الإسماعيليين تركوا الإمامة تنتقل من محمَّد بن إسماعيل إلى خلفه ونشأ عن هذا الاتجاه، الذي تعرَّض في وقت لاحق مجدَّداً إلى انشقاقات أُخرى، عدد

من الحركات السياسية ـ الدِّينيَّة الهامة التي تمكَّن بعضها من تأسيس دولة كالفاطميين ثمَّ الدروز والحشَّاشين.

ولكن بينما تنتمي غالبية هذه الظواهر إلى العصر الوسيط لم يزل يحكم اليوم في إيران الشيعة الاثنا عشرية الذين بدأوا هناك منذ سنة 1500م بالأُسرة الصفوية. ولكن هناك أيضاً «اثنا عشرية» في بلدان أُخرى في آسيا، في لبنان والباكستان وغيرهما. أمَّا الإسماعيليون الحاليون بزعامة آغا خان فيعيشون بصورة رئيسية في الباكستان وشمال الهند ولكن أيضاً في إفريقيا ولهم مراكز هامة في لندن وباريس وغيرهما.

لا نستطيع في هذا الإطار التطرُّق إلى التعاليم الشيعية وبالتحديد إلى الأنظمة الغنوصية المعقَّدة للحركات الإسماعيلية المختلفة أو بالأحرى إلى الاتجاهات المتطرِّفة التي تصل في تقديسها لعليّ إلى درجة التأليه. ولكن نريد التشديد مرَّة أُخرى على أنَّ الإيمان بالإمام كشخصية لديها علم إلهي تمنحه قوَّة هائلة. ونحن نجد هذه القوَّة بارزة ومتجسِّدة تاريخياً مراراً وتكراراً لدى الحشَّاشين، على سبيل المثال، الذين ظلّوا قرنين من الزمن تقريباً (1090 ـ 1273م) ينشرون الرعب انطلاقاً من حصونهم الفارسية والسورية بما كانوا يقومون به من أعمال إرهابية بدافع ديني. ونخصُّ بالذِّكر هنا حسن الصبَّاح المُسمَّى «شيخ الجبل» الذي كان يُنظِّم الثورات والاغتيالات من مقرّه في حصن ألموت الواقع في جبال البرز الوعرة (شمال غرب قزوين) بهدف إسقاط حكم السلاجقة كحماة للسُّنَّة. ومن اسم هذه الحركة «الحشَّاشين» جاءت كلمات في اللغات الأوروبية Assassina assasin وهلمَّ جرا، وقد قام مسرحي تركي معاصر اسمه Güngör Dilmen بتقديم حسن الصبَّاح في إحدى مسرحيَّاته بصورة بارعة كتجسيد صارخ للرجل الديماغوغي المتعصِّب دينياً(1) ولم يزل آيات الله المعاصرون في إيران يقدِّمون، على الرغم من أنَّهم هم أنفسهم ليسوا أئمَّة وإنَّما فقط نواباً للإمام الغائب، مثالاً صارخاً للقدرة الهائلة المستمدَّة من الإيمان بالشخصية فوق البشرية للإمام. وهناك عامل آخر يلعب من الناحية السيكولوجية الجمعية دوراً حاسماً هو الاستعداد للألم المتولد عن مثال الحسين وطريقة استشهاده والذي يُشارك الإنسان

(1) Bürgel: Gesichter religiöser Macht in modernen türkischen Dramen.

بواسطته في الرُّوحانيّة العليا ويكون له ـ في حال الوفاة ـ نصيب في الجنّة. ويعبّر التاريخ الحديث لإيران بمنتهى الوضوح عمّا يمكن تعبئته بواسطة هذا الألم المشترك من طاقات سياسية عسكرية. وقد اتّخذت في هذا القرن (القرن العشرين) مبادرات عديدة لسدّ الفجوة بين السُّنّة والشيعة كان أهمها مبادرة الشيخ شلتوت الأستاذ في جامعة الأزهر، لكنّها اصطدمت بانتقادات حادّة من أساتذة الأزهر الآخرين ثمّ قضي عليها في مهدها نتيجة الانقلاب الذي حدث في إيران[1].

(تعزية): مسرحية الألم الشيعية تجربة مشتركة للقدرة الجماعية:

لنلق نظرة الآن على مسرحية الألم الشيعية الفارسية («التعزية») التي تؤدّى في ذكرى استشهاد الحسين. تحتل هذه الذكرى مكانة مركزية في عقيدة الشيعة الإيرانيين وهي تعبير عن نفسية ذلك الشعب ومن الممكن، كما حدث في الماضي القريب، أن تمارس وظيفة سياسية هامة.

يتمّ الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين بثلاثة أشكال: بالعزاء (التعزية) (روضه) وبالمواكب (داسته) ملعب الآلام. وهي نوع من التمثيل المسرحي العلني الذي يؤدّيه عامة الناس وهي في الوقت نفسه تصرُّفات شعائرية ذات صبغة دينية. والتعزية هي الشكل الوحيد من التمثيل المسرحي المقبول دينياً في العالم الإسلامي ومن الممكن أن تعرض فيها أيضاً دُمى وظلال وحركات مرتجلة ولكن فقط لغرض التسلية دون سماح ديني[2] وبينما يعود التعبير عن ذكرى الألم بصيغة الغناء إلى زمن قديم جداً وله على الأرجح جذور قبل إسلامية ـ الحزن على الفتى سياووش الذي قُتل بريئاً وهو بطل من أبطال الأساطير الإيرانية[3] ـ فإنّ مسرحية الألم ذات تاريخ حديث نسبياً ولعلّها قد نشأت عن التأثير الأوروبي. وقد ورد أوّل ذكر لها في تقرير من سنة 1790م عن تمثيلها في شيراز[4].

(1) إنده: الأزهر، الشيخ شلتوت والشيعة 30 ـ Ende 318: ثم:

Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten.

W. Endes Die Azhar, Šaiḫ Šaltūt und die Schia

(2) Badawi: Modern Arabic Drama in Egypt.

(3) Monchi- Zadeh: Ta'ziya. 8.

(4) Francklin: vlin: From Bengal To Persia.

في المواكب والتمثيل المسرحي تنشأ حالة من الانفعال الشديد جدّاً. فالمشاركون يجلدون أنفسهم وبعضهم يضربون بالسيف على رؤوسهم حتى تغمرهم الدماء لا بل وحتى يسقطون موتى على الأرض. والشخص الذي يمثّل دور قاتل الحسين يتعيَّن عليه أن يحذر من أنَّ الجمهور قد يقتله من شدَّة الغضب. تبثُّ المشاركة في آلام الحسين المحبوب لدى الناس شعور التعزية القصوى.

أمّا القدرة التي تُنسب إلى عليّ والحسين (حتى أكثر من محمَّد) بهذه المناسبة تتضح لنا من النصوص التي تتلى عند أداء التعزية. نذكر هنا مثالاً واحداً فقط: في المشهد الذي يواجه فيه أخو الحسين، عبَّاس، قاتله يُخاطب المجتمعون على الشكل التالي:

اسمعوا يا مجتمعون جميعاً
عن الصفات التي تحلَّى بها ابن أفضل البشر (أي: عليّ)
ألم يقل سيِّد العالَمَيْن (النَّبي):
حسين أنا وأنا الحسين؟
ألم يقل جدّه المصطفى:
حسين زينة عرش الله؟
(...)
سماء الإمامة حسين، حسين!
زهرة حديقة الجنَّة حسين، حسين!
فدية الأُمَّة حسين، حسين!
(...)
الذي جبريل حاجبه
والذي يهزُّ سريره بأمر الله الجليل جبرائيل
والذي سيكون الشفيع يوم القيامة
والذي أبوه سيِّد الأولياء الصالحين
والذي قال عنه النَّبي:

«لتكن روحي فداءً لك»
ولو مدحته حتى يوم القيامة
لن أصل بذلك إلى النهاية[1].

في مشهد آخر يتحدَّث الحسين نفسه عن القدرة المستمدَّة من التعزية الشيعية:

إذا ما سقطت يوم القيامة من قارورة الدموع
نقطة على النار سيصبح، مثل حجر الحكيم،
نحاس النار شيئاً فشيئاً ذهباً
هكذا هو حجم الاحترام المنبعث من الدموع
التي تسقك
لأجلي من شدَّة الحزن
أن تصبح جهنَّم كُلّها افتداءً لدمي
للشيعة حديقة ورود مثل الجنَّة العليا[2].

من آلام الحسين يستمدّ المؤمنون القوّة والعزاء، الأمر الذي يذكّرنا بأهمية آلام المسيح بالنسبة للمسيحيين المؤمنين. وبالفعل فإنَّ شعور الشفاعة لا بل والخلاص يكون موجوداً كما يتبيَّن من النصّ المذكور أعلاه. ولقد تمَّ من الجانب الإيراني تحمل الضحايا الضخمة والآلام الرهيبة للحرب مع العراق واعتبارها جزءاً من آلام الحسين. وهكذا فإنَّ المشاركة الرمزية في آلام الحسين تجلَّت في مقدرة سياسية عسكرية.

8 - موقف غير المسلمين:

كان محمَّد واثقاً من أنَّه يدعو إلى دين توحيدي، كان الأنبياء منذ آدم يدعون إليه الناس دوماً وأبداً بصيغة جديدة، لكن الصيغة التي يدعو هو إليها صيغة نقيَّة ونهائية. وعلى هذا الأساس كان يتوقع تفاهماً سريعاً مع اليهود والمسيحيين ثمَّ دعماً منهم لا بل واتباعاً غير مشروط. وكان عرضه لهم يقوم على المبدأ الذي صار معروفاً بالنسبة

(1) منشي زاده، المصدر السابق نفسه، ص108، Monchi- Zadeh,
(2) منشي زاده، المصدر السابق نفسه، ص161.

لنا، وإن كان ليس حرفياً بهذه الصيغة، ألا وهو: المشاركة عن طريق الخضوع. وأن يكون اليهود والمسيحيون لم يتجاوبوا مع هذا العرض هكذا دون شروط سيبدو لنا مفهوماً عند اطلاعنا على الظروف بصورة أكثر تفصيلاً. في بادئ الأمر علينا أن نتذكّر أنّ القرآن يستعمل مراراً وتكراراً مواد معروفة مأخوذة من الإنجيل والتوراة لكنّه في الوقت نفسه يتضمَّن بعض الاختلافات التي لم يكن في وسع اليهود والمسيحيين إلّا اعتبارها أخطاء. فالقرآن يعتبر، مثلاً، عدداً من الشخصيات التوراتية أنبياء بينما هم لا يملكون، حسب رأي اليهود والمسيحيين، هذا الدور بأيّ حال، ألا وهم: آدم، وشيث، ونوح، وإبراهيم، وإسحاق، وإسماعيل، ويعقوب، ويوسف، ولوط، وسليمان، وداوود، وأيُّوب، وهارون، وموسى (التسلسل حسب ابن العربي في كتابه «فصوص الحكم»). بالمقابل لا يرد في القرآن اسم أي نبي من أنبياء العهد القديم إلّا اسم يونس. بالإضافة إلى ذلك هناك اختلافات أُخرى تبدو لليهود والمسيحيين على أنّها أخطاء ومنها، على سبيل المثال، أنَّ هامان الوارد ذكره في التوراة يوصف هناك بأنّه وزير فارسي ومعه قارون (؟) التوراتي بأنّهما مستشاران لفرعون. أو إنَّ اسم أبي مريم ليس يوآخيم وإنّما عمران، ومن الواضح أنَّ الاسم «عمران» يتطابق مع الاسم «أمرام» أبي موسى؛ ثمّ عندما توصف مريم نفسها بأنّها أُخت هارون حيث يبدو أنّه قد حدث التباس بينها وبين النبية مريم التوراتية أُخت هارون الوارد ذكرها في العهد القديم، وغير ذلك من الاختلافات.

من المؤكَّد أنَّ هذه الاختلافات قد ظهرت لليهود والمسيحيين ولا شكَّ في أنّهم قد واجهوا محمَّداً أو أتباعه بهذه الأخطاء. ولكن بذلك تعرَّضت مصداقيته كنبيّ إلى الخطر وتعيَّن عليه أن يتصرَّف. فجاء ردّه ـ حسب الرأي الإسلامي يردّ الله ـ حاذاً وقوياً إلى أبعد الحدود إذ نزلت آيات تتهم اليهود والمسيحيين بتحريف كتبهم المقدّسة. وبذلك أصبحت جميع الاختلافات بين القرآن، من جهة، والتوراة والإنجيل، من جهة أُخرى، لا تقع على عاتق محمَّد وإنّما على عاتق «أهل الكتاب». وهكذا تمَّ إنقاذ الفكرة القائلة بأنَّ جميع أشكال الوحي السماوي مستمدّة من مصدر سماوي واحد هو «أمّ الكتاب» ولكن لقاء ثمن باهظ وهو نشوء فجوة لا يمكن تجاوزها، ثمّ أصبحت هذه الفجوة أوسع وأكبر بعدما رفض محمَّد مقولة المسيح ابن الله ـ تعاليم الثالوث

المسيحية يعتبرها القرآن نوعاً من تعدد الآلهة أي عبادة لثلاثة آلهة هم: الله ومريم والمسيح ﴿ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ﴾[1] - من جهة، واتهم، من جهة أخرى، اليهود بأنَّهم يعبدون شخصاً اسمه عُزَير بأنَّه ابن الله، أي إنَّهم يؤمنون بتعدُّد الآلهة كالمسيحيين: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ *يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[2].

تُبيِّن الآيات بكلِّ وضوح خيبة أمل محمَّد. فهي تُبيِّن كيف أنَّ العرض تحوَّل إلى تهديد عندما اتّخذ اليهود والمسيحيون، بدلاً من الخضوع المنتظر، موقفاً بدا له بأنَّه تحدٍّ صارخ. فنصّ القرآن على منع المؤمنين من مصادقة اليهود والمسيحيين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[3]، تماماً كما منع في مكان آخر مصادقة الكافرين ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾[4]. لقد تحدثنا أعلاه عن الإجراءات العقابية التي اتخذها محمَّد ضدّ اليهود. مع ذلك عرض على «أهل الكتاب»، أي أولئك الذين لديهم وحي بوحدانية الله، معاهدة حماية («ذمَّة») جعلتهم حلفاء وذمِّيين (أي لهم الأمان والعهد) للسادة المسلمين، ولكن فرض في الوقت نفسه لقاء ذلك شروطاً إذا ما طُبِّقت بدقَّة، وهذا ما حدث بمقادير مختلفة جدّاً، تحوّلهم إلى أُناس من الدرجة الثانية. إلّا أنَّ المحظورات، كتحريم الخمر ومنع مصادقة اليهود والمسيحيين، كانت

(1) سورة المائدة، الآية 116.

(2) سورة التوبة، الآيات 30 ـ 32.

(3) سورة المائدة، الآية 51

(4) سورة آل عمران، الآية 28.

تُنتهك على نطاق واسع، وخاصة في العصر الإسلامي الليبرالي، أي قبل الحروب الصليبية، ولكن أيضاً بعدها في تركيا العثمانية مثلاً. مع ذلك أدَّت الأحكام التمييزية ضدّ اليهود والمسيحيين، من جهة، والإغراء المستمر للحصول على المشاركة الكاملة، من جهة أُخرى، إلى تقلُّص أعداد اليهود والمسيحيين على مرِّ القرون وإلى انقراض المسيحيين كُلّياً في المغرب الذي كانت المسيحية منتشرة فيه على نطاق واسع قبل الاحتلال الإسلامي. عملية لم تزل مستمرة حتى اليوم وقد تمثَّلت بأجلى صورها في تركيا في القرن الماضي عندما أُبيد الأرمن إبادة كاملة تقريباً وعندما أدَّت الضغوط المفروضة على اليونانيين إلى الهجرة، كما أنَّ المسيحية السورية الحيَّة التي كانت في يوم من الأيام موجودة في شرق الأناضول لم يبق منها إلّا القليل القليل.

ولكن في القرون الإسلامية الأولى كان الذمّيون مشاركين بصورة جوهرية في ازدهار الثقافة الإسلامية وخاصة في مجال العلوم، الأمر الذي سنتحدَّث عنه بالتفصيل في وقت لاحق.

9 - العبودية:

كانت العبودية، كما سبق وقلنا، مرتبطة بصورة وثيقة بالحرب المقدَّسة (الجهاد). فأينما حدث تمرُّد أو مقاومة كان الرجال، بعد الانتصار، يقتلون أو يؤخذون أسرى لغرض المبادلة أو البيع أو يحوّلون إلى عبيد مع نسائهم وأطفالهم الذين كان هذا المصير ينتظرهم في كلّ الأحوال. ذلك أنَّ حقّ اتخاذ العبيد جزء من الشريعة مثل الجهاد. وهكذا فإنَّ تجارة العبيد لم تكن أمراً مستنكراً أو سرّيّاً وإنَّما جزء مشروع لا يتجزأ من المجتمع الإسلامي التقليدي.

من الناحية القانونية كان العبد نصف إنسان ونصف سلعة. فالإنسان لم تكن لديه أي كفاءات أو في أحسن الأحوال كفاءات محدودة. وملكيته بقيت ملكية سيِّده. وكان قتل العبد أو العبدة لا يستوجب، في العادة، تبعات قانونية وإن كانت هذه النقطة من قانون العبودية ـ كغيرها من النقاط الأُخرى أيضاً ـ لم تنظّم بصورة موحدة في المذاهب الشرعية الإسلامية الأربعة. لكنّنا لا نستطيع هنا التطرُّق إلى هذه الاختلافات. وكسلعة كان العبد والعبدة مثل الحيوانات يمكن إهداؤهم أو بيعهم أو إعارتهم للغير. وهناك

مراجع من العصر الوسيط يتجلّى فيها هذا الطابع السلعي للعبيد والعبدات بالحديث بالتفصيل الدقيق عن مزايا ومساوئ الاختلافات الموجودة في الأعضاء الجنسية للفتيات من شعوب مختلفة. وبالفعل فقد كان الدافع الرئيس عند شراء عبدة فتية دافعاً جنسياً: كانوا يشترون عشيقة لممارسة الجنس معها دون زواج. بهذا الخصوص يكتب الجاحظ في القرن التاسع ما يلي:

«قال بعض من احتجَّ للعلة التي من أجلها صار أكثر الإماء أحظى عند الرجال من أكثر المَهيرات أنَّ الرجل قبل أن يملك الأمة قد تأمل كل شيء منها وعرفه ما خلا حظوة الخلوة، فأقدم على ابتياعها بعد وقوعها بالموافقة، والحرة إنما يستشار في جمالها النساء، والنساء لا يبصرن من جمال النساء وحاجات الرجال وموافقتهن قليلاً ولا كثيراً، والرجال بالنساء أبصر، وإنما تعرف المرأة من المرأة ظاهر الصفة، وأما الخصائص التي تقع بموافقة الرجال فإنها لا تعرف ذلك»[1].

أن يتزوجها رجل عن حبّ كان، دون شك، الوضع الأكثر إنسانية الذي يمكن أن تعيشه العبدة أو الجارية. فهي بذلك سيكون لها بعدئذٍ فرصاً للزواج الشرعي وبالتالي لأن تصبح حرة. إلَّا أنَّ الشريعة تسمح، استناداً إلى الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[2]، بمضاجعة العبدة وامتلاك عدد غير محدود من الجواري.

وبذلك يمكن أن يصبح عدد الحريم لدى الرجل رمزاً للقوَّة والثراء. أمّا أن يكون للجارية عشيق غير مالكها فهذا أمر ممنوع بطبيعة الحال؛ وإذا ما كان لها مثل هذه العلاقة الغرامية ستتعرَّض لعقوبة الموت في حال اكتشافها، وغالباً بإغراقها في الماء[3]. ومن ناحية أُخرى يستطيع مالك الجواري أن يفتح بيتاً للدعارة بالمعنى الذي ينصح به

---

(1) رسائل الجاحظ، ص 165 ـ 166.

(2) سورة النساء، الآية 3.

(3) انظر الحكايتين: حكاية الجارية المفضلة عند الخليفة (حيث تمَّ صلب 38 جارية بيضاء مع عشّاقهن) وحكاية الجارية المفضَّلة عند المأمون (حيث تمَّ إغراق 25 جارية بيضاء البشرة) في كتاب «ألف ليلة وليلة»، الخبر 19، 183 ـ 191

Bürgel: Love, Lust und Longing, 105.

الجاحظ في بحثه عن الجواري المغنّيات[1]. وهناك وصف لمؤسسة بيت الدعارة مع جوارٍ متدربات في إحدى روايات الأوردو الأولى: «أمرو جان آدا» (الصادرة سنة 1899م) للكاتب ميرزا محمَّد رسوه (1858 ـ 1931م).

كان العبيد يستخدمون في المنازل كخدم وفي البيوت الكبيرة كحراس للحريم والقصر وكحراس شخصيين لمالكهم وغير ذلك. ومن الطبيعي أنَّهم كانوا يُخصَون لهذا الغرض، وفي كثير من الأحيان كانوا يموتون تحت عملية الخصي. ولكن سرعان ما بدأت أيضاً الممارسة الجنسية مع العبيد الذكور إلى جانب العبدات. فالمثلية الجنسية (اللواطة) كانت إحدى نتائج الحجز المجتمعي للنساء والفتيات. ومنذ النصف الثاني من القرن الثامن، أي بعد قرن ونصف فقط من الهجرة، أصبح عشق الغلمان، الذي يبدو أنَّه لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، يرد في قصائد شاعر البلاط أبي نواس كجزء راسخ من الثقافة الإسلامية؛ كما أنَّ الجاحظ المذكور آنفاً يدع، في أحد رسائله بعد فترة قصيرة من الزمن، أحد مالكي العبيد الذكور يتجادل مع مالك للعبدات الإناث حول مزايا ومساوئ كُلّ جنس، وأيضاً فيما يتعلَّق بالممارسة الجنسية. لغة هذا النصّ صريحة ومباشرة في بعض المواقع إلى درجة أنَّ المستشرق الفرنسي بلَّات امتنع بدافع الحياء عن ترجمته وهي مراعاة للقارئ لم تعد ضرورية اليوم مع ما نشاهده في المجلَّات والصحف ناهيك عن العروض الجنسية السافرة في وسائل الإعلام. وينطبق الشيء نفسه على ما يرد في قصائد أبي نواس من وصف للممارسة الجنسية الفاعلة والمنفعلة مع الغلمان.

إلَّا أنَّ الإشارات المذكورة أعلاه باختصار شديد لا يجوز أن توحي بصورة خاطئة عن المعاملة غير الإنسانية. ذلك أنَّ المالك كانت تترتب عليه واجبات تجاه العبيد إذ كان مسؤولاً عن طعامهم ولباسهم وسكنهم. وينصح الغزالي في فصل «حقوق العبيد» بأن يُعامل العبيد معاملة إنسانية؛ فعلى المرء أن يتذكَّر دوماً أنَّ الأدوار يمكن أن تتبدَّل. وهو يستند في ذلك إلى الحديث التالي «إحدى الوصايا الأخيرة للرسول»:

«اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون،

---

(1) بلّات، المصدر نفسه، ص417 ـ 432.

ولا تكلّفوهم من العمل ما لا يطيقون، فما أحببتم فأمسكوا وما كرهتم فبيعوا، ولا تعذبوا خلق الله فإن الله ملككم إياهم ولو شاء لملّكهم إياكم»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ تحرير العبيد يُعدُّ عملاً صالحاً في القرآن ويوصى به كتعويض عن خطيئة. وهناك حديث في صحيح البخاري يوصي بتأهيل العبدة إذا كانت موهوبة ثمّ بتحريرها وبالزواج منها[2]. ومن الأمثلة الكلاسيكية على التقيد بهذه الوصية زواج الشاعر الفارسي الكبير نظامي (1141 ـ 1209) من العبدة كيجاكية آپاك التي أهداها إيّاها أمير دربند (حالياً دربنت على بحر قزوين) من أجل ملحمته الأولى والتي، كما يقول هو نفسه، كانت ملهمته في تقديم الشخصية الرئيسة الرائعة شيرين في ملحمته الثانية خسرو وشيرين[3].

لم يكن الدخول في الإسلام يُؤدّي تلقائياً إلى تحرير العبيد إلّا أنّه كان كذلك في حالات كثيرة جداً. أمّا الجارية التي تلد لرجل مسلم طفلاً فكانت حسب الشريعة تنال حريتها، وبصورة عامة يمكن القول إنّ التحرير كان يحدث في كثير من الأحيان، وبعد التحرير يتمتع العبد بجميع الحقوق كالمسلم. وفي العادة تبقى علاقة العبد المحرَّر مع سيّده كما كانت ولكن دون الحطّ من قدره أو من مكانته، بل بالعكس فإنّه ينال ميزة هامة وهي اكتسابه حصة أعلى جداً من المشاركة في القوّة المستمدّة من القدرة الكلية[4].

يشهد الرحالة الأوروبيون في القرن التاسع عشر على المعاملة الطيبة التي يلقاها العبيد. في سنة 1860م أشاد السويسري هنري دونان Henry Donant، مؤسس الصليب الأحمر والذي تعرّف على المجتمع التونسي، بالمعاملة الحسنة للعبيد في المدن قياساً إلى المعاملة التي يلقاها العبيد الأمريكيون. غير أنّ إلغاء العبودية لم يحصل إلّا تحت الضغط الأوروبي منذ منتصف القرن التاسع عشر، مع العلم بأنّ أوروبا نفسها لم تضع حدّاً لهذه المؤسسة المربحة جدّاً بالنسبة للمستفيدين منها إلّا قبل ذلك بزمن قصير

(1) الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج2، ص279.

(2) كتاب النكاح، الباب 130؛ 6، 7 وغيرها.

(3) ترجمها إلى الألمانية مؤلف هذا الكتاب.

(4) انظر برونشفيغ: «عبد»، في الموسوعة الإسلامية Brunschwig .

(في بداية القرن التاسع عشر). وبعد ذلك بوقت قصير سارع الإصلاحيون المسلمون إلى البرهنة على أنَّ الإسلام لم يسمح من حيث المبدأ بالعبودية أصلاً.

فقد أكَّد المسلم الهندي أمير علي في كتابه، الذي صدر سنة 1893م ولم يزل مقروءاً بكثرة حتى الآن «روح الإسلام» The Spirit of Islam، أنَّ العبودية كانت من العادات الماقبل إسلامية وأنَّ الإسلام صبر عليها مرحلياً فقط. وهناك مسلم آخر هو سيِّد أحمد خان ذو النفوذ الواسع يقول في بحثه: (Ibtal-i Ghulami)، الذي صدر سنة 1893م أيضاً عن العبودية في الإسلام، بأنَّ الإسلام يحرم العبودية استناداً إلى الآية 4 من سورة الشورى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[1].

إلَّا أنَّ العبودية في الإسلام لم تكن، وهذا ما نودّ تأكيده مرَّة أخرى، حالة غير قانونية وإنَّما جزءاً من البنية الاجتماعية التي أرادها محمَّد والتي تعبر في شكلها الهرمي المؤلف من سادة وعبيد، من الناحية الأولى، عن العلاقة بين الله كسيِّد أعلى وعبيده البشر، والتي تساهم، من الناحية الأُخرى، في جريان القوَّة المستمدة من الله، القوَّة التي يملكها البعض ويستطيع البعض الآخر الوصول إليها عن طريق الخضوع. ولذلك ليس من باب المصادفة أنَّ العبيد بالذات صعدوا في الإسلام مراراً وتكراراً إلى أعلى المناصب كضباط أو كخدم في بلاط الملوك ثمَّ قطعوا في نهاية المطاف صلتهم الأخيرة بأسيادهم وأسسوا ممالك خاصة بهم كما فعل، على سبيل المثال، ألب تكين مؤسس الدولة الغزنوية الذي كان مملوكاً تركياً انخرط في سلك الحرس الساماني وترقَّى حتى أصبح حاجب الحجاب، وغيره من الأبطال المسلمين الآخرين أو المحاربين القدماء الذين كانوا عبيداً في الأصل.

بيد أنَّ أعظم أهمية تاريخية توصل إليها العبيد تمثَّلت في أُسرة المماليك الذين كانوا ضباطاً عند الأيوبيين ثمَّ استولوا على الحكم وظلّوا مسيطرين على مصر، وفي بعض الأحيان على سورية، أكثر من 250 عاماً. ولقد أصبح اسمهم الذي يعني «العبد»

(1) برونشفيغ: المصدر نفسه.

اسماً للافتخار وكان الأصل العبودي شرطاً للجلوس على العرش وللمشاركة في السلطة المملوكية. أمَّا أبناء المماليك الذين اختاروا أن يكونوا أحراراً فقد كانوا يحرمون من الحكم. كان المماليك يجندون من يحتاجونه من الرجال من عبيد جدد، في بادئ الأمر من الكومانيين وفيما بعد من الشركس الذين كانوا يخطفونهم وهم صبية من بلدانهم الأصلية في جنوب روسيا وبلاد القوقاز ويأخذونهم إلى مصر حيث كانوا يربّون في الثكنات العسكرية أو في مدارس تأهيل الضباط. أي إنَّهم بدلاً من التخلي عن أصلهم العبودي في لحظة توليهم الحكم فقد حافظوا عليه وحضَّروه وعبروا بذلك عن مبدأ المشاركة عن طريق الخضوع بأجلى صورة لها لا بل وكما في رسم كاريكاتوري مشوَّه[1]. ويُذكِّرنا هذا النظام بما يُسمَّى «دفشيرمه» أي التجنيد الإجباري للصبيان المسيحيين في مناطق الحكم العثماني ثمَّ تربيتهم ليصبحوا قوات خاصة تحت تصرف الباب العالي، أي ما يُسمَّى «يكى چرى» (القوَّة الجديدة)[2].

محمود وأياز - السيّد والعبد كعشيقين:

تفيد الروايات المتناقلة بأنَّ محمود الغزنوي، فاتح الهند وواحداً من أنجح الفاتحين المسلمين والذي كان يُدمِّر المعابد والأديرة البوذية بلا شفقة أو رحمة، كان له عبد بصفة ضابط وعشيق. ونحن لسنا هنا في صدد الحديث عن الجوانب الجنسية لهذه العلاقة المثلية بل ما يهمنا هو كونها مثالاً نموذجياً لقانون «المشاركة عن طريق الخضوع». ذلك أنَّ أياز يخضع لسيِّده بمنتهى الخشوع والاحترام. وحبّه له يصل إلى درجة أنَّه يتمنى لو يكون طريدته في الصيد، أن يكون هدفاً لسهامه[3]، لا بل إنَّه يحسد عبداً قام محمود بقتله[4]. ولكن محموداً أيضاً متعلق به ومأسور بخصاله[5] وله مدخل

---

(1) يُقدِّم هارمان نبذة واضحة عن تاريخ المماليك في:
Haarmann, Der arabische Osten im späten Mittelalter (1250-1517).

(2) انظر ميناج، «دفشيرمه»، في الموسوعة الإسلامية.

(3) Ritter: das Meer der Seel, 306.

(4) Ritter المصدر نفسه، ص338، 415.

(5) Ritter المصدر نفسه، ص367.

سري إلى غرفه[1]، لا بل إنَّه بلغ به الوجد مرَّة إلى درجة أنّه قدم عفوياً لأياز مملكته وجيشه لكن العبد رفض العرض بمنتهى الشِّدَّة قائلاً: «ماذا أفعل بهذه المملكة؟ فنظرته (أي نظرة محمود) هي بالنسبة لي مملكة كافية»[2]. كان محمود وأياز يعتبران عشيقين مثاليين[3] ويعتبرهم فريد الدين عطار رمزاً للعلاقة بين الإنسان والله بالمنظور الصوفي[4]. هذه هي فقط واحدة ـ ولكنَّها الأكثر شهرة ـ من الصداقات الذكورية الكثيرة المشابهة، أو بتعبير أكثر دقَّة: من العلاقات بين ممثلي القطبين الأقْصَيين من المجال الاجتماعي: الحكّام والعبيد، الملوك والمتسولون يظهرون متساوين في الخضوع المشترك للحب ـ وهي حالة خاصة من خضوع جميع المؤمنين لله وخضوع جميع الصوفيين لمحبة الله ـ[5].

10 - «الزنادقة» المسلمون:

إذا ما كان الخضوع المشترك لله يوحد الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة ويلغي جميع الفوارق، وإن كان هذا الإلغاء لم يتحقَّق فعلاً على أرض الواقع ـ ولكن هناك قصصاً كثيرة تعبّر عن هذا التوقع الذي لا شكَّ في أنّه تحقَّق فعلاً مراراً وتكراراً ـ فإنَّ عدم الخضوع كان يعني على الصعيد الفكري اللعنة أي الوسم بـ«الكفر» و«الزندقة». ولهذا الوسم عواقب قانونية. إذ إنَّ الشريعة تفرض عقوبة الموت على المرتدّ عن الإسلام.

وقد وضع الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» شروطاً دقيقة لتحقّق هذا الوصم. وكما أشرنا سابقاً يلعب بهذا الخصوص تعبيران دوراً حاسماً: الإجماع والتأويل[6] بصرف النظر عن المسألة الصعبة والمختلف عليها حول كيفية إثبات الإجماع فهو ينطلق من المبدأ الذي جاء في العديد من الأحاديث النبوية أنَّ

---

(1) Ritter المصدر نفسه، ص 332.

(2) Ritter المصدر نفسه، ص336.

(3) Ritter المصدر نفسه، ص371.

(4) Ritter المصدر نفسه، ص425، 518.

(5) انظر أيضاً الفصل الثالث عشر، البند 4.

(6) Bello: The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy.

الأُمَّة المسلمة لا يمكن أن تجتمع على ضلال[1]. ولذلك فإنَّ رأياً تمَّ التوصل إليه بالإجماع يبقى صالحاً. وقد يكون هناك اختلاف في الرأي حول بعض التفاصيل. ولكن هناك إجماعاً حول التعاليم الأساسية التي جاء بها محمَّد ومن يعترض عليها يوسم بالزندقة استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[2].

أمَّا التعبير الهام الثاني فهو التأويل. فبواسطة التأويل حاول الفلاسفة التوفيق بين أفكارهم وما جاء في القرآن. والغزالي يميز هنا بين التأويل المتعلق بتعاليم إسلامية أساسية والتأويل المتعلق بأُمور أقل أهمية. وعلى أيِ حال فإنَّ التأويل غير جائز إلَّا عندما يكون هناك دليل «قاطع» على أنَّ النصّ المقصود لا يمكن أن يكون بمعناه الحرفي الظاهر. كما أنَّ التأويل لا يجوز أن يقوم به إلَّا النخبة المؤهلة والمختصة بالفكر النظري. وإذا ما حصل اختلاف بين تأويل النصوص الدِّينيَّة الأساسية والتفسير الذي يتمّ التوصل إليه عن طريق الإجماع فإنَّ صاحب التأويل المنحرف يُدان بتهمة الزندقة ويُعاقب على هذا الأساس.

لكن هذه الحالة بالضبط يراها الغزالي عند الفارابي وابن سينا في ثلاث نقاط[3]. بكلمات أُخرى فإنَّ المتهم يوصم بـ«الزندقة» لأنَّه يدَّعي لنفسه مكانة اجتماعية و«قدرة» لا يستحقها.

وجهت كثيراً بشكل خاص تهمة الزندقة في القرون الإسلامية الأولى لأتباع المانوية المزعومين أو الحقيقيين[4] وأشهر شخصية بينهم الأديب الكبير ابن المقفع، أحد روَّاد الأدب النثري العربي والمترجم من اللغة البهلوية، الذي توفي على أثر قطع يديه ورجليه[5]. لعلَّ الدافع الحقيقي لقتله كان شيئاً آخر، أمَّا تهمة الزندقة فكانت ذريعة لا أكثر. لكن العقوبة كانت مطابقة للتهديد الذي جاء في القرآن ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ

---

(1) ذكر وتصنيف هذه الأحاديث عند بيلّو Bello، المصدر نفسه، ص35.

(2) سورة النساء، الآية 115.

(3) بيلّو، المصدر نفسه، ص29 ـ 60.

(4) Vajda: Les Zindiqs en Pays d'Islam au début de la periode.

(5) غابرييله: «ابن المقفع»، في: الموسوعة الإسلامية.

يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَاۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

الشروحات المذكورة أعلاه، ومهما كانت انتقائية في كثير من الأحيان، تعطينا فكرة كافية عن جوهر البنية المجتمعية الإسلامي. كانت الدولة الإسلامية كياناً اجتماعياً تتخلَّله وتراقبه قوَّة تستمدّ شرعيتها من الله. وكان للمواطن الفرد الخيار في أن يشارك في هذه القوَّة عن طريق الخضوع أو يرفض المشاركة وينعزل عنها وبذلك يعرّض وجوده لخطر الإبادة الجسدية. وهنا تتجذَّر أيضاً الصعوبة في إقامة نظام ديمقراطي ناجح في البلدان الإسلامية التقليدية.

(1) سورة المائدة، الآية 33.

الجزء الثاني

العلوم وشرعنتها الدِّينيّة

الفصل الرابع

العلوم في دائرة القرآن

نودّ أن نذكّر مسبقاً بأنّ الإسلام لا يُمثّل إحدى أعظم الثقافات المكتوبة في العالم وحسب بل إنّ هذه الثقافة الكتابية وما نجم عنها من إنتاج هائل للكتب ذات منشأ ديني ومتجذّرة في القرآن مباشرة. «الكتاب» ـ أي القرآن كتاب الوحي ـ الكتاب المقدّس. و«أهل الكتاب» هم الذين لديهم كتب مقدّسة. وهذه الأخيرة تنزل بدورها من «الكتاب البدئي الأوّل» المُسمّى في القرآن «أمّ الكتاب» أو من «اللوح المحفوظ» وهو وثيقة سماوية تحتوي على نصوص الوحي وعلى مصائر البشر[1]. أن تُسمّى السبورة أو الأداة التي يكتب عليها الأطفال الاسم نفسه «لوح» فهذا يلقي ضوءاً معبّراً على العلاقة الوثيقة بين السماوي والأرضي في هذا المجال. في سورة العلق يظهر الكتاب القدسي والقراءة القدسية وأداة الكتابة الإلهيّة، وممّا يزيد من أهمية هذه السورة أنّها النص الأوّل الذي نزل به الوحي على محمّد.

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۞ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۞ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2].

ومن الآيات الأُخرى الجديرة بالملاحظة الآية التالية: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن

(1) انظر فنزينك: «لوح»، في قاموس الإسلام Wensinck: Lawh.

(2) سورة العلق، الآيات 1 ـ 5.

شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1].
وبذلك فإنَّ كلّ كتابة في الإسلام ملتصق بها شيء قدسي. ويتجلّى هذا أيضاً في أنَّ كلّ كتاب وكل رسالة وكل وثيقة - أياً كان مضمونها وحتى الشعر الفاحش - يبدأ بما يُسمّى البسملة أي بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» التي تشير إلى أنَّ النص التالي ينتمي إلى البيت المقدس.

يمكن تقسيم العلوم التي ازدهرت في العصر الوسيط الإسلامي إلى علوم دنيوية وعلوم دينية. ينتمي إلى العلوم الدِّينيَّة العلوم التي تبحث في القرآن والحديث واللاهوت والفقه الإسلامي، أمّا العلوم الدنيوية فهي العلوم التي كان العرب أنفسهم يسمونها آنذاك «علوم القدماء» أو«علوم الأوائل» حيث كان المقصود بـ«القدماء» و«الأوائل» الإغريق بصورة رئيسية، كما هو الحال عندنا أيضاً عندما نتحدَّث عن «العصر القديم» نعني، إذا لم تكن هناك أي إضافات أُخرى، العصور القديمة الكلاسيكية في أيام الإغريق والرومان. هذه التسمية تميّز العلوم المذكورة عمّا يُسمّى «علوم العرب» وهي العلوم التي انبثقت عن الانشغال بالقرآن بحيث إنَّ التقسيم التقليدي يتطابق إلى حدٍّ بعيد مع التقسيم الذي اعتمدناه نحن إلى علوم دنيوية وعلوم دينية. ولكن ينتمي إلى «علوم العرب» أيضاً، بطبيعة الحال، علوم اللغة العربية وكذلك كتابة التاريخ، وهي علوم انبثقت أيضاً عن الانشغال بالقرآن، لكنَّها ليست «دينية» كالعلوم القرآنية.

تمثل العلوم، بمعنى النموذج الفكري المستعمل في هذا الكتاب، «قدرات» وهذا يعني أنّه لا بُدَّ من طرح السؤال عن العلاقة بين قدرتها والقدرة الكلية الإلهيَّة وبالتالي السؤال عن شرعيتها وحقّها في التفتح والازدهار في البيت الإسلامي المقدَّس. وهكذا فإنَّ الفرق بين الصنفين يتمثَّل في أنَّ العلوم القرآنية لا تحتاج إلى البرهنة على حقّها في الوجود لأنَّ هذا الحق متوفر بصورة مباشرة بالموضوعات التي تبحثها. أمّا العلوم الدنيوية فوضعها مختلف. بناءً على مصدرها من وسط وثني كانت تمثّل تحدياً كبيراً وكانت واقعة تحت ضغط إثبات الشرعية منذ البدء. كما أنَّ المنحى الإسلامي كان

(1) سورة لقمان، الآية 27.

يحرص منذ البدء - وهذا أمر متوقع وطبيعي - على إعطاء العلوم الوثنية في الأصل، على المدى الطويل شيئاً فشيئاً صبغة قدسية أي أسلمتها، وهذا يعني إخضاع قدرتها الدنيوية لقانون القدرة الكلية الإلهيَّة. وبالفعل تحقَّقت خلال عملية دامت عدَّة قرون أسلمة معظم هذه العلوم وبالتحديد في كلِّ مكان كان فيه الأمر يتعلَّق بمادة قابلة للتأويل والتفسير وليس بمادة مجرَّدة كمادة الرياضيات مثلاً. هذه العملية هي موضوع تأملاتنا التالية. ولكن قبل ذلك سنلقي الضوء باختصار على علم اللغة العربية والعلوم الدِّينيَّة من ناحية مقدرتها.

هذا التشخيص المُشار إليه أعلاه ناجم عن الفهم القرآني لكلمة «علم» الذي يعتبر هنا نقيضاً لمرحلة ما قبل الإسلام، أي لما يُسمَّى في القرآن «الجاهلية»، والذي يعني بمنتهى الوضوح العلم الموحى به من الله، أي العلم الديني المقدَّس. صحيح أنَّه وجد ولم يزل يوجد مسلمون يفهمون حثَّ القرآن المسلمين على «طلب العلم» بأنَّه، بالمعنى الواسع، تشجيع على طلب العلوم الدنيوية أيضاً ويعتبرون فهمهم هذا الفهم الصحيح والملزم. لكن الاتجاه المتشدد لدى السُّنَّة والشيعة لم يتأثر بهذه الرؤية. فالعلم، حسب مفهومهم، عبّر عنه الفقيه الإسلامي الواسع النفوذ الحنبلي ابن تيمية (1263 ـ 1328) بكلِّ وضوح بالجملة التالية: «العلم الموروث عن النبي ﷺ فإنه هو الذي يستحق أن يُسمّى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً. وإما أن لا يكون علماً وإن سُمّي به، ولئن كان علماً نافعاً فلا بدَّ أن يكون في ميراث محمد ﷺ ما يغني عنه مما هو مثله وخير منه»[1].

وقبل ابن تيمية بقرن من الزمان قال المفكّر الأندلسي ابن عربي (1165 ـ 1240) الذي يُعدُّ من أكبر المفكرين الصوفيين في الإسلام شيئاً مماثلاً. ففي رسالة إلى الفيلسوف فخر الدِّين الرازي كتب يقول:

«وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما تكمل به ذاته فينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك إلَّا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة، فإن علمك بالطب مثلاً فإنما يحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض

(1) Goldziher: Stellung Der Alten Islamischen Orthodoxie Zu Den Antiken Wissenschaften, 14.

ولا سقم من تداوي لذلك العالم فالعاقل لا يسعى فيه من حيث أن لا يكون لخيره وأن من طريق الوهب كطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يقف معه وليطلب العلم بالله، وكذلك العلم بالهندسة إنما تحتاج إليه في عالم المساحة، فإذا انتقلت تركته في عالمه ومضت النفس ساجدة ليس عندها شيء وكذلك الاشتغال بكل علم تتركه النفس عند الانتقال إلى الآخرة، فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلّا ما مسّت الحاجة الضرورية إليه وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك إلّا علمين خاصة العلم بالله والعلم بمواطن الآخرة»[1].

ممثلان بارزان للمعسكرين اللذين فيما عدا ذلك متخاصمين غالباً، وهما معسكر الفقه الإسلامي ومعسكر التصوف الإسلامي، يظهران هنا على اتفاق مدهش عندما يتعلّق الأمر بمكان العلوم الدنيوية. هذا الموقف تجاه العلوم كان موجوداً في الدوائر الإسلامية التقية منذ البداية ثمَّ فرض نفسه في أواخر العصر الإسلامي الوسيط لكنَّه لم يحل دون ازدهار العلوم مدى عدَّة قرون.

1 - علم اللغة:

علم اللغة العربية بحدِّ ذاته ليس دينياً ولكن له صلة بموضوع يُعدُّ دينياً. فاللغة العربية أصبحت لغة مقدَّسة لأنَّها الوعاء الذي نزل به الوحي. ويعبّر القرآن نفسه عن هذه الصلة الوثيقة بين اللغة العربية وكلام الله، إذ يذكر في تسعة مواقع أنَّه «قرآن عربي» ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[3]؛ ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[4]؛ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[5]؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ

---

(1) رسالة إلى الإمام الرازي، ص21 وما بعدها.

(2) سورة يوسف، الآية 2.

(3) سورة الرعد، الآية 37.

(4) سورة النحل، الآية 103.

(5) سورة الشعراء، الآية 195.

﴿ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾[1]؛ ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[2]؛ ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[3]؛ ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾[4]؛ ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[5]. لكن قدسيتها واصطفاءها يتجليان في تصورات عادية أيضاً كالتصور بأنّها لغة الجنّة والتصور بأنّها لا يمكن أن تصبح مسيحية («تتنصر»).

وبالفعل فإنّ اللغة العربية لغة عجيبة حقاً. فهي تبدو، من الناحية الأولى، عجيبة في بنيتها الزخرفية المنتظمة التي تحدّد سميعاً التراكيب المجردة للفن الإسلامي ذي الطبيعة الموجية المتكررة. كما أنّها، من الناحية الأُخرى، تبدو عجيبة في الكم الكبير من إمكانات التعبير فيها ومن ضمن هذه الإمكانات ـ وهذا مهم بشكل خاص بالنسبة لبحثنا ـ غناها بصورة غير عادية بوسائل التعبير عن كلمة «المقدرة»، وهذا ليس فقط على الصعيد الدلالي وإنّما أيضاً على الصعيد النحوي. إذ إنّها، خلافاً للغات الإندوجرمانية ـ نذكر في هذا الصدد كحالة متطرفة اللغة الإنجليزية ذات المعاني المزدوجة وحيث يمكن أن تكون اللفظة الواحدة اسماً وصفة وفعلاً في وقت واحد ـ لها ـ مع بقية اللغات السامية الأُخرى ـ شكل متميز بصورة خاصة وهي غنية بالأشكال النموذجية المحدّدة مسبقاً والتي تتجاوز وظيفتها الدلالية إلى حدٍّ بعيد التمييز المجرَّد بين أصناف الكلمة. فهناك صيغ مكثَّفة للفعل كما للاسم وبالتحديد للصفة ـ صيغ تتشكَّل عن طريق إملاء الحروف الجذرية الساكنة التي تدلُّ على المعنى بحروف صوتية مختلفة وكذلك بعناصر ثابتة أُخرى، على سبيل المثال، تشديد الحرف الساكن الأوسط. وهكذا تشير النماذج على وزن «فعول»، «فعَّال»، «فعّيل»، «مفعال»، إلى تكثيف الصفة أو العمل، على سبيل المثال: جهول (جاهل جدّاً) قهّار (قوي جدّاً ومنتصر) صدِّيق (صادق بصورة مطلقة) مزواج (كثير الزواج). ولا نحتاج إلى التأكيد على أنَّ الانشغال

---

(1) سورة طه، الآية 113.

(2) سورة الزمر، الآية 28.

(3) سورة فصلت، الآية 3.

(4) سورة الشورى، الآية 7.

(5) سورة الزخرف، الآية 3.

بهذه اللغة كان عملاً يستحق التقدير. وكان هذا الانشغال يجلب أيضاً لصاحبه مكانة اجتماعية، «مشاركة» في المقدرة الاجتماعية. ولذلك ليس من باب المصادفة أنَّ كثيراً من كبار علماء اللغة العربية وواضعي المعاجم وعلماء النحو في العصر الوسيط كانوا من أصل فارسي.

علاوة على ذلك هناك حقيقة أُخرى جديرة بالملاحظة بالنسبة إلى وجهة نظرنا وهي أنَّ علم اللغة العربية تمكن في وقت مبكر من حماية الشعر العربي القديم ذي الطابع الوثني على وجه العموم من الإبادة على الرغم من أنَّ هناك، كما سنرى لاحقاً، بعض الأقوال المنسوبة إلى محمَّد التي تستهجن الشعر والشعراء والتي كانت أكثر من كافية لتبرير هذه الإبادة من قبل المتطرفين دينياً. وكانت الحجَّة غير القابلة للردّ لإنقاذ الشعر العربي القديم والعناية به تكمن في أنَّ هذا الشعر كان الوثيقة الوحيدة المتوفرة من اللغة العربية من فترة ما قبل الإسلام والتي لا غنى عنها لفهم القرآن[1].

ولكن دخول هذا الشعر بحجَّة قوية إلى البيت المقدس وبعد أن قامت شخصيات اجتماعية مرموقة برعايته والعناية به لم تعد مكانته موضع شك أو تساؤل. وإنَّه لمن التناقضات الغريبة أنَّ شعر تلك الحقبة التي يُسميها القرآن «الجاهلية» يصنف، حسب الرأي السائد في العهد الإسلامي، بأنَّه شعر لا يُجارى وبأنَّه قدوة لا يمكن بلوغها. وبذلك كان الشعر الجاهلي قد انصهر في ذلك الحكم من القيم والتصورات المُثلى الذي تشكّل في مطلع العصر الإسلامي وتبلور حول التقاليد المتجمدة والتي لا يجوز مساسها. إلَّا أنَّ إضفاء مثل هذه الصبغة على الشعر الجاهلي لم يكن مفيداً بالنسبة إلى تطور الشعر العربي بل ساهم جوهرياً في السقوط المبكر لهذا الشعر في مطبّ استجرار الماضي.

2 - كتابة التاريخ:

في البداية حدثت في كتابة التاريخ عملية تحرر مشابهة لتلك التي حدثت في علم اللغة يمكن وصفها ـ إلى درجة معيَّنة ـ بأنَّها الكتابة بطريقة دنيوية. فبينما انصرفت

(1) ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، الجزء الأوَّل، ص30.

كتابة التاريخ في البداية إلى الانشغال بحياة محمّد وأعماله ثمّ بعد ذلك بأعمال معاصريه وخلفائه وبفتوحات وانتصارات الجيوش الإسلامية، اتسع حقل الرؤية فيما بعد ليتجاوز حدود التاريخ الديني. إذ إنّ الاهتمام انصبّ أيضاً على تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ثمّ على تاريخ الشعوب الأخرى وعلى تاريخ البشرية بصورة عامة منذ آدم[1] مع ذلك بقيت الفكرة دوماً وأبداً ذات منطلق ديني وانصبّ الاهتمام على علامات («آيات») القدرة الإلهيّة التي يتكرّر ذكرها كثيراً في القرآن والتي تظهر في سياق التاريخ وفي دورة الطبيعة. وهذه الآيات هي «عبر» ينبغي أخذ العبرة منها («الاعتبار»).

وهكذا صارت بعض كتب التاريخ أو كتب الذكريات تحمل أحياناً هذا العنوان، نذكر منها، على سبيل المثال، كتاب التاريخ الكبير لابن خلدون «كتاب العبر» أو مذكرات الفارس السوري أُسامة بن منقذ (1095 ـ 1188) «كتاب الاعتبار». ضمن هذا الإطار كان من الممكن أن ينصبّ الاهتمام على أمور مختلفة جداً. الشيء الحاسم هو أنّ كتابة التاريخ كانت، بسبب منشئها الديني وبسبب دوافعها ـ المعلنة أو الضمنية ـ كتاريخ إسلامي مبارك، لم تكن في حاجة إلى شرعنة صريحة ولذلك ازدهرت أيضاً على مرّ القرون في جميع البلدان الإسلامية[2] وهكذا جاء، على سبيل المثال، في الكلمة التقديمية لكتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» وهو تاريخ موسوعي ألّفه المسعودي في القرن التاسع ما يلي:

«أمّا بعد فإنّا صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدّمنا القول فيه في هيئة الأرض ومُدُنها وعجائبها وبحارها وأغوارها وجبالها وأنهارها وبدائع معادنها وأصناف مناهلها وأخبار غياضها وجزائر البحار والبُحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظّمة والمساكن المشرّفة، وذكر شأن المبدإ وأصل النسل وتبايُن الأوطان، وما كان نهراً فصار بحراً وما كان بحراً فصار برّاً وما كان برّاً فصار بحراً على مرور الأيّام وكرور الدهور، وعِلّةِ ذلك وسببه الفلكيّ والطبيعيّ، وانقسام الأقاليم بخواصّ الكواكب ومعاطف الأوتاد ومقادير

(1) Radtke: Das Wirklichkeitsverständnis islamischer Universalhistoriker.

(2) المسعودي، مروج الذهب، الجزء الأول، ص9 وما بعدها..

النواحي والآفاق، وتباين الناس في التاريخ القديم واختلافهم في بدئه وأوليّته من الهند وأصناف الملحدين وما ورد في ذلك من الشرعيِّين وما نطقت به الكتب وورد على الديانيِّين.

ثمّ أتبعنا ذلك بأخبار الملوك الغابرة والأُمم الدائرة والقرون الخالية والطوائف البائدة على اختلاف أجناسهم وتغاير أنواعهم واختلاف أديانهم، وما مضى في أكناف الزمان من حِكَمهم ومقاتل فلاسفتهم وأخبار ملوكهم وأخبار القياصر إلى ما في تضاعيف ذلك من أخبار الأنبياء والرُّسل والأتقياء إلى أن أفضى الله بكرامته وشرّف برسالته محمّداً نبيّهﷺ: فذكرنا مولده ومنشأه ومبعثه وهجرتَه ومغازيَه وسراياه إلى أوان وفاته، ثمّ اتِّصال الخلافة واتّساق المملكة بزمن زمن ومقاتل من ظهر من الطالبيِّين إلى الوقت الذي شرعنا فيه تصنيف كتابنا هذا من خلافة المتَّقِي لله أمير المؤمنين وهي سنة اثنتين وثلاثين وثلاث مئة»[1].

3 - العلوم القرآنية:

تدور العلوم القرآنية حول فهم النصوص المقدَّسة وتشمل، إلى جانب علم اللغة العربية والعلم المعجمي والتاريخ الديني، عدداً من العلوم الكبيرة المشهورة المهتمة بالشؤون الإسلامية والتي سنلقي فيما يلي الضوء باختصار على أهمها:

أ - تفسير القرآن:

في تفسير القرآن يتعلّق الأمر في بادئ الأمر فقط بالمعنى البسيط والواضح للنص والذي اعتاد الناس على تسميته المعنى «الظاهر» والذي كان التفسير القرآني المبكر يهتم به وحده حصراً.مع نشوء الصوفية والتيارات المتأثرة بالغنوصية كالإسماعيلية وغيرها تشكّل تفسير للنص القرآني يعتمد بصورة متزايدة على المعنى المجازي المخبأ خلف المعنى المعجمي للنص سُمي المعنى «الباطن». وفي كثير من الأحيان لم يقتصر الأمر على معنى باطني واحد. فحيث كانت تنفتح بوابات التفسير المجازي سرعان ما كان المطلعون على السرّ يكتشفون العديد من المعاني المخبأة في النص. بقي التفسير

---

(1) المسعودي، مروج الذهب: ص102.

اللغوي التاريخي القديم معتمداً بصورة رئيسة عند السُّنَّة وسمي «تفسير». أمَّا التفسير المجازي للنص والذي شاع لدى الصوفيين والشيعة والفلاسفة والمحدثين فقد سمي «تأويل» وظلَّ السُّنَّة ينظرون إليه على وجه العموم بعين الريبة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ القرآن نفسه يتحدَّث عن مبدأين للتفسير لكي يتقي مسبقاً الخلافات حول التفسير الصحيح. فهو يميِّز بين الآيات «المحكمات» والآيات «المتشابهات». لكن القرآن لم يذكر بطبيعة الحال أي آيات تنتمي إلى هذا الصنف أو ذاك. إلَّا أنَّه يُبيِّن أنَّ هناك آيات لا يعرف معناها الدقيق إلَّا الله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

لهذه الآية غرضان. فمن الناحية الأولى تترك باب التفسير مفتوحاً أمام الآيات الصعبة، لكنَّها من الناحية الأُخرى تسحب هذا التفسير من أولئك الذين لا يراعون إجماع الأُمَّة، وهذا يعني في التعبير الذي استعملناه في هذا الكتاب: تجاه تدخل مقدرات غير مخوَّلة ومنها، على سبيل المثال، التفاسير العقلانية كالتي قام بها، مثلاً، المعتزلة والفلاسفة الأرسططاليون، وضعت في الكتاب المقدَّس (القرآن) نفسه لوحة تحذيرية استند إليها فيما بعد الحماة الأُصوليون للتفسير الذي يعتمد المعنى البسيط.

المبدأ الثاني للتفسير المنصوص عليه في القرآن هو مبدأ «النسخ». وهو يستند إلى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. ولكن متى يجد الله ضرورة للقيام بمثل هذا التصحيح الذاتي؟ كان السبب الأوَّل المجرى العملي لنشاط محمَّد وتطور دعوته التي تطلبت، بعد توليه في المدينة قيادة جماعة متنامية باستمرار، اتخاذ قرارات تنظيمية لها صفة القانون. ومن الناحية الأُخرى نجمت عن الدور الجديد للنبي ضرورة التربية الانضباطية الأكثر صرامة. ولذلك وضعت الآن عقوبات ومحظورات.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

(2) سورة البقرة، الآية 106.

من الأمثلة المشهورة على ذلك تطور تحريم الخمر. ففي بادئ الأمر لم يكن هناك تحريم، إذ إنَّ آية سابقة تذكر الخمر ضمن أشياء تعبّر عن عناية الله بالبشر كالحليب والعسل وما شابه: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾[1] جاء التقييد الأوّل مع الآية 219 من سورة البقرة: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا﴾. ولكن وبما أنّ بعض المسلمين ظلّوا يأتون إلى الصلاة سكارى أو منتشين من شرب الخمر تمّ منع هذه العادة السيّئة صراحة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾[2].

ولكن أخيراً حدثت الإدانة الكاملة لشرب الخمر بالكلمات التالية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[3]. في مثل هذه الحالات عندما تكون هناك نصوص إلهيّة مختلفة متناقضة تصح الآية التي نزلت آخراً.

وكان مهماً أيضاً لكل تفسير الاعتقاد الوثيق بأنّ كلّ وحي هو توجيه من الله لحالة راهنة، أي إنّه، حسب التعبير الاختصاصي للتفسير الإسلامي، له «سبب».

وكان البحث في «أسباب النزول» يعني دراسة تاريخ الفترة المبكرة من العهد الإسلامي. وهذه الفترة تبدأ بعرض حياة محمَّد وأعماله أو ما يُسمّى «السيرة» وبوصف المعارك والفتوحات التي خاضها محمَّد وأصحابه («المغازي»). ولكن وبما أنّ الآيات القرآنية هي، حسب الرأي الإسلامي، أزلية المنشأ ومع ذلك تتعلّق بأحداث جرت في مكّة والمدينة فهذا يعني أنّ هذه الأحداث أيضاً يجب أن تكون مرسومة منذ الأزل ومحدَّدة سلفاً. والتعاليم القدرية في الفكر الديني الإسلامي ناجمة بالضرورة عن هذه الفرضية الأساسية في التفسير. كما أنّ التعاليم القائلة بأنّ كلّ وحي له سبب مباشر وملموس لم تؤدّ بأيّ حال إلى الاستنتاج الذي أوّل ما يخطر على البال وهو أنّ هذا

(1) سورة النحل، الآية 67.

(2) سورة النساء، الآية 43.

(3) سورة المائدة، الآيتان 90 - 91.

الأمر أو التوجيه له صلاحية مرتبطة فقط بالفترة الزمنية التي نزل فيها. وهذا الاستنتاج صار فيما بعد أحبولة لمفكر إصلاحي حديث[1].

نودّ التذكير مرّة أخرى بالوظيفة المؤكدة أعلاه كلام القرآن كمقياس للتصرفات البشرية وبالتالي كأساس لشرعنة أي قرار وأي فعل، وخاصة عندما يتعلّق الأمر بإدخال تجديدات. وسنرى عندما نتحدّث عن العلوم والفنون كُلّاً على حدّة كيف أنّ القرآن يعتبر معياراً مؤيداً أو مضاداً لحقّها في الدخول إلى البيت المقدس وبالتالي لحقّها في أن تحظى بالعناية والتشجيع. لكن القرآن يشكّل أيضاً الأساس الذي يستند إليه الشرع الإسلامي والفقه الإسلامي. ولذلك لا عجب في أنّ القرآن قد بقي حتى يومنا هذا موضوعاً للتفسير والتأويل. فالفلسفة والصوفية، والمعتزلة[2] والاتجاهات الشيعية لجأت إلى المعنى المجازي لتستنبط من الآيات القرآنية التعليمات اللازمة المناسبة لشرعنة صورتها عن العالم وفقهها وتعاليمها. فالمعتزلة، على سبيل المثال، ألغت بواسطة التفسير المجازي كُلّ شيء مناقض، حسب رأيها، للعقل؛ وبالتحديد جميع الأوصاف البشرية لله فُسّرت مجازياً: «يد الله» تعني قدرته، و«عرش الله» يعني جلالته والخ..[3].

في التفسير القرآني الحديث هناك سعي إلى اعتماد التفسير المجازي لإلغاء ما جاء في القرآن من معايير أخلاقية أصبحت مرفوضة بالنسبة للحس الحديث كتعدُّد الزوجات والثأر والعبودية. أمّا الجهود المبذولة إلى إيجاد دلالات في القرآن على الاكتشافات المهمّة التي حقّقتها العلوم الطبيعية الحديثة فهي مثيرة حقاً ولكنّها غير مقنعة[4].

أمّا العلم النقدي الملامس للنص القرآني نفسه، أي الذي يطرح أيضاً أسئلة عن

---

(1) انظر الفصل 14، البند 5.

(2) انظر الفصل الرابع، البند 3، الفقرة ح.

(3) غولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص360 وما بعدها.

Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.

(4) Wadud: Phenomena of Nature and the Quran; Balyon: Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), 88-97; Jansen: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, 35-54.

نشوئه تاريخياً، فهو غير موجود في الإسلام ولا يمكن أن يوجد. ذلك أنَّ القرآن يجب أن يبقى كلام الله الذي لا يمس الموحى به بواسطة جبرائيل إلى محمَّد الذي أبلغه للناس[1].

ب - الحديث:

لقد سبق وتحدَّثنا عن أهمية الحديث كأساس مكمل للقرآن فيما يتعلَّق بتشكل التعاليم الدِّينيَّة الإسلامية. إلَّا أنَّ علماء الحديث وجدوا أنفسهم في وضع مختلف جذرياً لأنَّهم - على أيِ حال في المرحلة الأولى - لم يكن لديهم نص مقونن جاهر وإنَّما نصوص متناقلة شفهياً. كانت هناك روايات مقتضبة عن أقوال محمَّد وعن تصرفاته وردود أفعاله يتناقلها أتباعه ذلك الرجل الذي يصفه القرآن بأنَّه ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2]. لكن هؤلاء كانوا في هذه الأثناء قد انتشروا في ما لا يقل عن نصف الكرة الأرضية. ففي القرن الثالث بعد الرسالة المحمدية بدأ المرء، في ضوء التطور الرفيع الذي بلغته الكتابة وازدهار النشاط العلمي، يشعر بالحاجة إلى جمع هذه المادة النفيسة. ألم يقل النبي نفسه: «اطلبوا العلم ولو في الصين!»[3]. عندئذٍ رحل علماء الحديث «في طلب العلم» وجمعوا محصولاً وافراً. إلَّا أنَّهم واجهوا منذ البداية أيضاً المشكلة التي لم يحلّها علم الحديث حتى يومنا هذا ألا وهي: مشكلة الأصالة.

ولد البخاري، أشهر علماء الحديث وواحد من أوائل هؤلاء العلماء وأهمهم، سنة 810 كحفيد لرجل فارسي. ومنذ أن كان عمره إحدى عشرة سنة بدأ بحفظ الأحاديث عن ظهر قلب؛ وفي السادسة عشرة من عمره أدَّى مع أُمّه وأخيه فريضة الحج وزار علماء الحديث البارزين في المدينتين المقدَّستين مكَّة والمدينة. وبعد ذلك توجَّه إلى مصر وتجول بعد ذلك على مدى سنين طويلة في أجزاء واسعة من آسيا. ومن ما يزيد على ألف شيخ تلقَّى الأحاديث التي بلغ عددها، كما يُقال: 600.000 حديث. لكنَّه اتبع طريقة صارمة في الاختيار ولم يضع حديثاً في مجموعته إلَّا بعد قيامه بالوضوء والصلاة

(1) Wielandt: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime.

(2) سورة الأحزاب، الآية 21.

(3) حديث يستشهد به كثيراً لكنَّه غير موجود في المراجع الأولى.

ركعتين. قد يكون العدد الهائل للأحاديث مبالغاً فيه لكنّه يشير إلى الأهمية البالغة التي وصل إليها الحديث النبوي في زمن البخاري. صنف شيخنا الكمية الضخمة من الأحاديث حسب الموضوع ووزعها على 97 كتاباً مقسمة إلى 3450 فصلاً. يحتوي المؤلف على 7397 حديثاً. ولكن وبما أنّ كثيراً منها يتكرّر تحت عدّة عناوين فإنّ العدد الصافي المتبقي بعد حسم المتكرر هو 2762 حديثاً.

لما توفي البخاري سنة 870 كان يعتبر عالماً من علماء الحديث الكثيرين الآخرين. ولكن سرعان ما اكتسب كتابه أعلى درجات الاحترام وأصبح عند السُّنّة أهم كتاب بعد القرآن. إلّا أنّ هذا لم يحل دون نشوء مجموعات جديدة ودون تضخم كم الأحاديث أكثر وأكثر. وممّا لا شكّ فيه أنّ كثيراً من الأحاديث قد تمّ اختلاقها، سواء لبيعها إلى المهتمين، أو لإضفاء صفة الشرعية على الرأي الذي يتبنّاه مختلقها، أو ـ كما ترى اليوم الدوائر الإسلامية في بعض الأحيان ـ «للكيد على الإسلام». ناقش غولدتسيهر تزوير الأحاديث بصورة نقدية وفسره مصيباً بأنّه حدث تحت ضغط الحاجة إلى إضفاء صفة الشرعية على كثير من الأمور[1] وكان علماء الحديث في العصر الوسيط مدركين أيضاً لهذه الحقيقة، لكن المعيار الذي طبّقوه للتحقّق من أصالة الحديث، أي من صحته، لم يكن موجهاً إلى المضمون وإنما إلى سلسلة الإسناد. كان ما يُسمّى «الإسناد»، أي سلسلة الرواة، هو الذي يمنح الحديث أصالته أو ما يمكن أن نسميه، حسب اللغة التي استعملناها في هذا الكتاب، «قدرته». فإذا ما تضمنت هذه السلسلة شخصاً مشكوكاً في مصداقيته وُصف الحديث بأنّه «ضعيف». أدّت هذه الطريقة التي تبدو لنا شكلية بحتة إلى نشوء «علم الرجال» كجزء هام من علم الحديث. وتجدر الإشارة إلى أنّ تسمية علماء الحديث هكذا ببساطة «رجال» تدلّ على قدرتهم. ولكن أية قوّة كان يملكها فعلاً علم الحديث فهذه مسألة سنتعرّض لها مراراً عند الحديث عن الفنون والعلوم كلّ على حدة.

كما علوم القرآن أنتجت علوم الحديث مؤلفات كثيرة بأحجام ضخمة جداً. وهي العلوم التي تنظم الشكل الموحد لحياة المسلمين، حتى أدق تفاصيل الحياة اليومية

---

(1) Goldziher: Muhammedanische Studien.

والعادات والتقاليد وغير ذلك. وقد انتقد العالم الإسلامي الحديث محمَّد أركون هذا الإدخال المحرج لتفاصيل الحياة اليومية في المجال المقدَّس ووصفه مقلّلاً من قدره بأنّه Sacralisation du banal «تقديس التافه»[1] لكن أركون فاته أنَّ هذا بالضبط هو المقصود أي ملء الوجود بكامله بالمعايير المقدَّسة وبالأشكال المقدَّسة التي يخضع لها الإنسان لكي يشارك، ينال حصة، من المقدرة المتجلية فيها.

ج - علم الكلام الإسلامي:

بدأ علم الكلام الإسلامي تطوره بقوَّة في ظلّ الجدل التبريري التفنيدي. ففي ضوء اللاهوت المسيحي السكولاستي وما وراء الطبيعة الفلسفية المتأثرة جداً بالمنطق الأرسطي لم يكن من المناسب الثبات على صعيد الإيمان البسيط. ولقد شعر اللاهوتيون بضرورة استخدام الآلية نفسها في التفكير والمحاججة، أي المنطق. ولقد حصل لاهوتهم أيضاً على اسم يشير إلى هذا السعي ألا وهو: «الكلام» الذي يعني بالترجمة الحرفية «الكلام» أو «الحديث» ولكن يجب أن يترجم بكلمة «منطق» أو ربما «مناقشة».

ولكن، من الناحية الأُخرى، سرعان ما تبيَّن أنَّ العقل في مجال اللاهوت (أي علوم الدِّين) له حدود، لأنَّ المسألة التي يتعلَّق بها هي جوهر الله وأعماله وهي لا تنطبق عليها قوانين العقل. هنا يوجد فارق متميز تجاه اللاهوت المسيحي. فبينما يدور اللاهوت المسيحي حول سرّ الثالوث المناقض للعقل سلفاً يدور الجدل في اللاهوت الإسلامي قبل كُلّ شيء حول مسألة القدرة الإلهيَّة المطلقة. ومهما بدت عقيدة الإيمان بإله واحد عقلانية فإنَّ المشاكل المرتبطة بالقدرة الكلية تبقى صعبة وغير قابلة للحل. ويتعلَّق الأمر تحديداً بالمسائل التالية:

1. كيف يجب فهم الصفات البشرية المنسوبة لله مراراً وتكراراً في القرآن، أي الحديث عن وجهه ويديه والعرش الذي «يستوي عليه» وإلخ...؟
2. هل الله الخالق القادر على كُلّ شيء خالق الأفعال البشرية أيضاً أم إنَّ البشر يخلقون أفعالهم بأنفسهم؟

---

(1) هنا وهناك La Critique de la Raison Coranique, passim

3. هل الخير والشر قيم مطلقة راسخة في العقل أم قيم يتمّ التعرف عليها بقوّة الوحي الإلهي فقط؟

4. هل يفعل الله بصورة مباشرة كلّ ما يجري في الطبيعة وهل يستطيع تبعاً لذلك في أيِ وقت خرق العلاقة السببية السائدة كما يبدو في الطبيعة، أم إنَّ هناك ما يُسمَّى «الأسباب الثانوية»، أي سببية تسير حسب قوانين ذاتية ملازمة لها؟

غالبية المسلمين، أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من «أتباع السُّنَّة والحديث» يقدمون في جميع هذه المسائل حجّة القدرة الإلهيَّة المطلقة: أي إنَّ الصفات الإلهيَّة المذكورة في القرآن يجب أخذها حرفياً. الله يخلق التصرفات البشرية لأنّه الوحيد القادر على ذلك. الخير والشر ليسا خيراً أو شرّاً لأنَّ العقل يقرّر هكذا وإنّما فقط لأنَّ الله يريد ذلك ولأنَّ الله أوحى بذلك مع العلم بأنَّ العقل الإلهي متفوق طبعاً على العقل البشري بقدر بُعد السَّماء عن الأرض. والله يستطيع في أيِ وقت تعطيل القوانين السائدة كما يبدو في الطبيعة لأنَّ الأمر لا يتعلّق بقوانين وإنّما بـ«عادة إلهيَّة». أي إنَّ «أتباع السُّنَّة والحديث» نادوا بالمقدر مسبقاً وتبنّوا الإفتاء في قضايا الضمير الأخلاقي بدلاً من الأخلاق الفلسفية ورفضوا مبدأ السببية في مجريات الطبيعة.

أمّا من يسمون «المعتزلة» وهم أصحاب اتجاه علم الكلام الإسلامي الذي كان له نفوذ واسع في النصف الأوّل من القرن التاسع، فقد كانوا يقدمون حججهم كاملة استناداً إلى العقل. وكانت مقولتهم العليا تنصُّ على أنَّ الله ليس كُلّي القدرة وإنّما: الله متطابق مع مسلّمات العقل. إحدى هذه المسلّمات كانت بالطبع أنّه لا يمكن أن يكون هناك إلّا إله واحد. ومن البداهة أنَّ هذا الإله الواحد لا يمكن أن تكون له أي نعوت بشرية. ولذلك فُهمت الصفات البشرية المنسوبة إلى الله في القرآن بالمعنى المجازي. ولكن من المهم بالمقدار نفسه كانت المطالبة بأنَّ الله يجب أن يكون عادلاً ولذلك سمّوا أنفسهم ـ أي أصحاب هذا الاتجاه ـ «أهل التوحيد والعدل». لكن العدالة تتطلب بدورها كون الإنسان هو الذي يخلق تصرفاته، أي يجب أن يكون حراً فيما يفعله وفي ما لا يفعله. وإلّا فإنّه يعاقب أو يثاب على أشياء خارجة عن اختياره الحر وبالتالي عن مسؤوليته. وبالإصرار نفسه تبنّى المعتزلة مقولة أنَّ الخير والشرّ هما قيمتان مطلقتان

يدركهما العقل وأنَّ الله لا يمكن أن يقوم بفعل الشرّ ولا يمكن أن يعتبر في وحيه فعلاً أدركه العقل على أنّه خير شرّاً أو بالعكس. وأخيراً اعترف غالبية المعتزلة بمبدأ السببية الثانوية. كانت أعمالهم ونفوذهم ذات أهمية بالغة بالنسبة لتقبل العلوم اليونانية التي أثرت بترجمة مئات النصوص منها إلى اللغة العربية، وخاصة في ذلك النصف قرن الذي كان لهم فيه نفوذ واسع، أثرت على الخلافة أيضاً[1].

إلَّا أنَّ المدرسة المعتزلية لم تستطع فرض نفسها بل انتصرت مدرسة قريبة من «أتباع السُّنَّة والحديث» سميت المدرسة «الأشعرية» نسبة إلى مؤسسها أبو الحسن الأشعري (260هـ ـ 324م). استخدم الأشعرية المنطق الأرسطي الذي أدخله المعتزلة وتعبيرات تعود إلى أرسطو، إذ كانوا يسمون الله استناداً إلى التعبير الأرسطي (Prima causa) أي «المسبب» الأوّل والوحيد. ولكن في تعاليمهم يتخلون عن العقل بالمفهوم الأرسطي. فهم يقولون: إنّ نعوت الله هي، من الناحية الأولى، غير بشرية لكنّها، من الناحية الأخرى، لا يجوز فهمها بالمعنى المجازي لكن «بدون كيف». ويقولون أيضاً: بأنَّ التصرفات البشرية خلقها الله لكنّها تصبح ملكاً للإنسان في لحظة القيام بها، الأمر الذي يعني، في نهاية المطاف، أنّها محدَّدة مسبقاً. وفي واقع الأمر فإنَّ الوحي الذي نزل بعد غزوة بدر (عندما أسف المسلمون على كونهم قتلوا أقرباءً لهم من المكيين): ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[2]، لا يمكن تفسيره إلاّ استناداً إلى المدرسة الأشعرية.

وفي ما يتعلّق بمسألة «الأسباب الثانوية» فقد نفى الأشاعرة وجودها تماماً مثل المؤمنين الأوائل باسم فهمهم لوحدانية الله. وقالوا: بأنَّ وجود مُسبِّب ثانوي إلى جانب الإله الواحد سيكون شكلاً من أشكال الشّرك، أي نوعاً من القول بتعدُّد الآلهة، على الأقل عندما يعتمد المرء على هذه الأسباب وحدها بدلاً من الاعتماد على المُسبِّب الوحيد وحده. وبذلك انتقل النقاش حول السببية إلى موقف مركزي في التقوى الإسلامية، موقف يُطالب به القرآن مراراً وتكراراً، ألا وهو الاعتماد على الله أي

---

(1) Watt: Islamic Philosophy and Theology.

(2) سورة الأنفال، الآية 17.

«التوكل». في كتابه «إحياء علوم الدِّين» يُبيِّن الغزالي مدى جديَّة هذه النقطة. في فصل «عن عقيدة التوحيد والتوكل على الله» يقول:

«وإنما يصدّك الشيطان عن هذا التوحيد في مقام يبتغي به أن يطرق إلى قلبك شائبة الشرك بسببين: أحدهما الالتفات إلى اختيار الحيوانات. والثاني: الالتفات إلى الجمادات؛ أما الالتفات إلى الجمادات فكاعتمادك على المطر في خروج الزرع ونباته ونمائه، وعلى الغيم في نزول المطر، وعلى البرد في اجتماع الغيم، وعلى الريح في استواء السفينة وسيرها: وهذا كله شِرْكٌ في التوحيد وجَهْلٌ بحقائق الأمور».

بعد ذلك يُشبّه الغزالي من يعيد إنقاذه من الغرق في البحر الهائج إلى الرياح بالعبد الذي يعيد إعتاقه إلى الحبر والقلم اللذين كتبت بهما وثيقة تحريره، بينما هما ليسا سوى أداتين في يد المالك. وكما أنَّ القلم في يد الكاتب هي أداة عديمة الإرادة. الغزالي يُستعمل هنا التعبير القرآني «مسخر». كذلك بالضبط هي الشمس والقمر والنُّجوم والغيوم والأرض خاضعة لأمر الله. «الله هو الكاتب كما تشهد على ذلك كلمته: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1]».

وينطبق الشيء نفسه أيضاً على الحرية المزعومة للتصرفات البشرية، كما يشرح الغزالي فيما يلي بصور مشابهة. فهو يشبّه قصر النظر لدى ذلك الإنسان الذي لا يدرك فعل الله خلف كُلّ شيء بالنملة التي تدبُّ على ورقة الكاتب وتعتقد أنَّ رأس القلم هو الذي يسوِّد الورق لأنَّ نظرها لا يصل إلى إصبعه فما بالك إلى يده: «وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها، فكذلك من لم ينشرح بنور الله تعالى صَدرُه للإسلام قصُرت بصيرته عن ملاحظة جبار السماوات والأرض ومشاهدة كونه قاهراً وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جهل محض (...). لكن هذا هو الحماقة بعينها»[2].

يتبيَّن لنا ممَّا ذكرنا أعلاه أنَّ العقل الحقيقي يبدو عند الغزالي وكأنَّه ذلك الشيء الذي يدرك السببية والإرادة الحرة كخدعة. من الطبيعي أنَّ هذا الموقف كان له تأثيره

---

(1) سورة الأنفال، الآية 17.

(2) إحياء علوم الدِّين، الجزء الرابع، ص307 وما بعدها.

السلبي على أبحاث العلوم الطبيعية وعلى الفكر العلمي بصورة عامة. ويقدم لنا نظامي مثالاً معبراً عن ذلك في «حكاية يوم الاثنين» التي ترويها أميرة «المناخ الثالث» في ملحمته «هفت پيكر» «الأشكال السبعة». في هذه الحكاية يجري مناظرة بين مسلم تقي وشخص غير مسلم متغطرس في رحلة مشتركة. فالشخص غير المسلم مهتم بأسباب المجريات الطبيعية. لكن هذه الـ«لماذا» تبدو لمرافقه ـ ويجب أن تبدو هكذا للقارئ أيضاً ـ على أنها تطاول محرم. فهو يرى أنه يكفي الإجابة على جميع الأسئلة بالقول: لأنّ حكمة الله أرادت ذلك على هذا الشكل[1].

وفي وقت لاحق سَخَر حافظ، الشاعر الشيرازي النقدي الكبير والذي كان غوته يُقدِّره أعظم تقدير، من هذه الوصاية الدِّينيَّة على العقل وإن كان في سياق يبدو على أنّه غير مكترث أخلاقياً:

حافظ، دع الكيف واللماذا واشرب برهةً النبيذ
فهل هناك مكان لكلمتي كيف ولماذا في حكمه؟[2].

بدلاً من القوانين الطبيعية وضعت المدرسة الأشعرية، كما ذكرنا أعلاه، «عادة» الله. لكنّها لم تكتف بذلك بل طوّرت نظرية علمية ـ لاهوتية خاصة بها عرفت في الأبحاث الغربية تحت اسم «الفرصوية» (Okhasionalismu) أو «الفلسفة الذرية» (Atomismus). حسب هذه النظرية يتألف العالم من ذرّات يتلفها الله في كلّ لحظة ثم يخلقها من جديد. ولذلك فإنّ حركة شيء ما لا تستند إلى تغييره مكانه بل إلى أنّ الله يخلق ذرّاته في كلّ لحظة في مكان جديد. وبناءً على ذلك يمكن، على سبيل المثال، تفسير المعجزة المذكورة في القرآن، معجزة نقل العرش ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ۝ قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ۝ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي﴾[3]. فإذا ما كان عرش ملكة سبأ قد ظهر فجأة في القدس بناءً

---

(1) Haft Paikar, 197 ff.

(2) Rosenzweig-Schwannau, I, 270. وفي حكمه المقصود حكم الله.

(3) سورة النمل، الآيات 38 ـ 40.

على طلب سليمان، فإنَّ هذا لا يعود إلى أنَّ عفريتاً جاء به وإنَّما لأنَّ الله أباد ذرَّاته في سبأ وخلقها في اللحظة نفسها في القدس [1]. هنا يتضح أنَّ الفلسفة الأشعرية قد ألغت العلوم الطبيعية وفتحت الباب على مصراعيه للخلط بين الدِّين والسحر. ولكن يتضح أيضاً أنَّ النقاش الفلسفي بين المعتزلة والأشاعرة لم يكن، كما يمكن أن يبدو في بادئ الأمر، خلافاً حول اختلاف الرأي بشأن وحدانية الله، وإنَّما نزاع حول مكان العقل تجاه القدرة الكلية لله. والتناقض يكمن هنا في أنَّ الأشاعرة استعملوا العقل لينتزعوا منه حقوقه السيادية.

د - الفقه:

يقدم الفقه الإسلامي في هذا الصدد صورة مشابهة. ومصادره الأربعة حسب المفهوم الإسلامي التقليدي هي: القرآن والحديث ثم القياس والإجماع، أي مصدران ماديان ومبدآن منهجيان. القياس هو طريقة منطقية يتمّ بموجبها حسم حالة لا سابقة لها استناداً إلى حالات مشابهة عالجتها مصادر التشريع. إلَّا أنَّ الأمر الأكثر صعوبة هو كيف يمكن التوصل إلى إجماع المسلمين أو على الأقل إلى إجماع علماء الدِّين [2]. لكن المبدأ يعبّر عن الشعور بمقدرة الجماعة. ومن الجدير بالملاحظة تطور علم الفقه في ضوء الزاوية التي ننظر إليه منها. في المدارس الفقهية الإسلامية الكبيرة الأربعة المُسمَّاة بأسماء مؤسسيها أبو حنيفة (توفي سنة 767) ومالك بن أنس (توفي سنة 796) والشافعي (767 ـ 820) وأحمد بن حنبل (780 ـ 855): المذهب الحنفي والمذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، يلاحظ التضييق شيئاً فشيئاً ولكن بصورة متواصلة للمساحة الممنوحة للعقل. فبينما كان «الرأي» بصيغة «الاستحسان» عند أبي حنيفة، وبصيغة مراعاة المصلحة العامة («الاستصلاح») عند مالك، يلعب دوراً مهماً، أخذت بعد ذلك المساحة المتاحة لحركته تضيق بصورة متزايدة. فلم يقدم ابن حنبل تنازلات لهذا القرار المستقل إلَّا في «حالات الضرورة القصوى» [3] ويشتق جميع الأحكام، بقدر ما هو ممكن، من المصادر الأساسية: القرآن

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص156، وما بعدها.

(2) انظر الفصل الثالث البند 9.

(3) غولدتسيهر: «أحمد»، في قاموس الإسلام، لايدن 1941م.

والحديث. إلّا أنَّ اعتماده على الحديث يفوق كثيراً اعتماده على القرآن وممّا يدلُّ على ذلك «مسند» ابن حنبل وهو كتاب جامع وضعه كمصدر فقهي يحتوي على 28000 حتى 29000 حديث.

نظراً لهذا الارتياب ضدّ النشاط العقلي الحر لا عجب أن تكون العلوم عند الحنابلة قد وضعت ضمن حدود ضيِّقة كما يتبيَّن من التعريف الذي وضعه للعلوم ابن تيمية الذي يُعدُّ أكبر علماء الفقه الحنابلة[1]. لكن «الأُصولية» الحنبلية كان لها أيضاً جانب آخر يمكن اعتباره، إن شاء المرء، إيجابياً. فقد كان الحنابلة هم الذين سهروا على ألاَّ يدخل إلى بيت الإسلام المقدس أي «تجديد» غير مسموح، أي ما يُسمَّى «بدعة»، ولذلك حاربوا أيضاً تقديس الأولياء والدروشة. إلّا أنَّ قدرات هذه الحركات كانت أقوى من التزمت الحنبلي. وتجدر الإشارة إلى أنَّ بعض الحنابلة دخلوا أيضاً في أخويات الدروشة تلك. وإذا ما كان الحنابلة ليسوا المذهب الفقهي الوحيد الذي انتشر بين المسلمين فإنَّ ما أصبح معتمداً لدى الجميع اعتباراً من حوالى سنة 900 هو «إغلاق باب الاجتهاد» أي إغلاق الطريق الذي يوصل إلى حكم مستقل استناداً إلى المصادر الفقهية. «لم يبقَ أمام الفقهاء اللاحقين إلّا «التقليد»، أي الالتحاق الأعمى بما أفتى به الفقهاء السابقون»[2].

بقي لمنصب المفتي وحده الحق في إصدار «فتاوى» للحالات الصعبة. اكتسب هذا المنصب في العهد العثماني أهمية خاصة، حيث كان المفتي الأعلى المُسمَّى «شيخ الإسلام» يصدر عند الباب العالي في اسطنبول القرارات التي يريد السلطان اتخاذها ويغطيها بالفتوى الشرعية الدِّينيَّة. علاوة على ذلك كان يتلقَّى أيضاً من جميع أرجاء البلاد كثيراً من الأسئلة كما يتبيَّن من مجموعة الفتاوى الضخمة عند أبي السعود. في العادة تأتي هذه الفتاوى مطابقة لما ينوي الحاكم فعله. وهكذا فقد سمح أبو السعود في عهد سليمان القانوني (1520 ـ 1566)، حيث كان يتولى منصب شيخ الإسلام، بشرب القهوة. لكنَّه أصدر شهادة رحيمة بحق شعر حافظ، الذي كان دوماً وأبداً معرّضاً لتهمة الزندقة، يمكن قراءتها عند غوته في «الديوان الغربي الشرقي»:

---

(1) انظر ص159 أعلاه.

(2) R. Hartmann: Der Islam, 59.

أبيات الشاعر حافظ تصف
الحقيقة المتفق عليها بصورة لا يمحوها الزمن
ولكن هنا وهناك بعض الأُمور الصغيرة أيضاً
خارج حدود القانون

هناك فتاوى أُخرى للمفتي الأكبر العثماني تتعلّق بالحرب ضدّ مصر (1516) وضدَّ البندقية (1570) وبتأسيس أوّل مطبعة في القسطنطينية (1727) وبقوانين إصلاحية في القرن التاسع عشر وغير ذلك. أمّا الفتاوى المعارضة لإرادة السلطان فلم تصدر إلّا في حالات استثنائية؛ ومن الأمثلة المشهورة على ذلك رفض المفتي الأكبر أسعد أفندي في عهد عثمان الثاني (1618 ـ 1622) شرعنة قتل الأخوة من الأُمراء العثمانيين المحرومين من الخلافة ـ وهي الحالة التي كانت مطبقة آنذاك منذ زمن طويل ـ [1].

في القرن الماضي اكتسبت الفتوى، والشرع الإسلامي بصورة عامة، دفعاً جديداً. وتتعلّق الفتاوى الحالية غالباً بمسائل ناجمة عن المدنية الحديثة ومنها، مثلاً، حول ما إذا كان من الجائز أن يستحم الرجال والنساء في مسبح واحد (طبعاً لا!) وما شابه [2].

كما الحديث أيّد الفقه الإسلامي أيضاً الأخلاق الفرصوية. وكما الحديث تعرَّض هذا الفقه أيضاً بين حين وآخر للسخرية من المفكرين النقديين ولم يتقيَّد به الإباحيون كما يتبيَّن من الأبيات الساخرة التالية المنسوبة للشاعر ابن الحجّاج (941 ـ 1001) اللاذع اللهجة:

قال الشافعي إنَّ الاستماع إلى الغناء والموسيقى
وأيضاً اللعب على رقعة الشطرنج ليس خطيئةً
أبو حنيفة الذي يُعدُّ رجلاً صادقاً
والذي يعرف على الدوام الحكم بالحق
يتسامح مع شرب نبيذ الفاكهة الطازج ومع شرب الخمر باعتدال

---

(1) كرامرس: شيخ الإسلام في القاموس الإسلامي Kramers: Schaikh al- Islam, in: HI.

(2) انظر ديبوس Debus : المعلومات الفقهية الإسلامية للمجلّة الملّية في إطار الفتوى الشرعية في الجمهورية التركية.

إشرب إذاً، متحرراً من الهموم، رابطاً نفسك بفعل محرّم
ومالك سمح بأنَّ المرء لغرض التغيير
يحقُّ له نكاح الفتيات والصبيان من الخلف[1]

* * *

وإمام الشيعة سمح بالزواج لفترة زمنية محدَّدة[2]
هذه هي الأركان التي شيِّد عليها بناء الإسلام
فاشرب إذاً، وانكح الصبيان والعاهرات وانصرف للعب!
ما عليك إلّا أن تُبرِّر فعلك بأقوال الأئمّة[3][4]

بقي الأمر على هذه الحال إلى أن تأثر الشرع بالرُّوح الصوفية التي نجدها عند الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدِّين»، عندئذ ارتقت الأخلاق الفرصوية بالشريعة إلى مستوى أعلى.

ولكن مهما بدا الارتباط الوثيق بالمصدرين الأساسيين للفقه الإسلامي - وهما القرآن والكم الهائل من آلاف الأحاديث (النبوية) المتناقضة - للمراقب الحديث غير المسلم بمثابة تخلٍّ عن التفكير المستقل، فإنَّ الطرق المطبقة تتبع قوانين المنطق. أي إنَّ العقل بذل هنا أيضاً جهداً هائلاً دون أن يحق له اتباع قوانين العقل بصورة مستقلة. فبدلاً، مثلاً، من أن يواجه علماء الدِّين التناقضات الموجودة بين الأحاديث المختلفة بإلغاء غير الصحيح منها قاموا بالتوفيق بين هذه التناقضات عن طريق التأويل الجدلي[5].

---

(1) من حكاية أبي القاسم البغدادي، تحقيق آدم ميتز، ليدن، ص27.

وقــد اتبعــتُ أئمّــة	يقضــون حــقّ التابــع
مثــل النجــوم ثلاثــة	وخلفــت نــوع الرابــع
فأبــو حنيفــة للشــرا	ب وللســماع الشــافعي
والمالكيّــة لإســنها	فــوق الفــراش تتابُعــي

(2) ما يُسمى المتعة.

(3) انظر بخصوص الشاعر: Mez: Die Renaissance des Islam, 257-262

(4) هذا الشعر مترجم لم نستطع الحصول على النص العربي [ماجد شبّر].

(5) Lecomte: Le traité des divergences du Hadith d'Ibn Qutaiba.

وهكذا فمن المفهوم أنَّ علماء الدِّين والفقه يبدون من وجهة النظر الصوفية ممثلين لعقل بارد جاف، أي من وجهة نظر الحب الذي له مقابل العقل مقدرة أعلى لأنه كما يقول حافظ: معبد الحب له باب أعلى جداً من مملكة العقل[1].

مع كلّ التحفظات التي، كما تبيَّن لنا، لا يقتصر الشعور بها على المراقب الغربي الحديث بل إنَّ التصوف الإسلامي أيضاً أبداها ضدّ الفقه وعلوم الدِّين أو التي، كما يُبيّن الانتقاد الرائع للباحث أركون عن «تقديس التافه»، أبدتها الاتجاهات الحديثة في الإسلام ضدَّ علم الحديث، يبقى مؤكَّداً أنَّ التمسك الصارم بالمصادر قد أدّى إلى نشوء تلك الشبكة من القوَّة التي ضمنت المقدرة، وإلى تلك الرُّوحانيَّة الخاضعة لنظام إلهي مهيكل شكلياً وحاضر في كُلِّ مكان، وهذه الرُّوحانيَّة شكَّلت الأرض الخصبة لنشوء الفنون الإسلامية.

---

(1) ديوان حافظ، 2، 121.

الفصل الخامس

علوم «القدماء»

1 - استقبال الإرث اليوناني:

مع العلوم اليونانية دخلت إلى بيت الإسلام المقدَّس مقدرة وثنية تستحق الاحترام أو إنَّها، حسب الموقف، ذات بُعد خطير مهدّد. أدَّت هذه العملية إلى حدوث زلزال فكري لم تهدأ أمواجه إلَّا بعد مرور عدَّة قرون. وأن يكون هذا قد حدث فعلاً يبدو، بعد كلّ ما قلناه للتوّ عن المساحة المتروكة للعقل، مثل معجزة. ولا يمكن فهمه إلَّا كتعبير عن القوَّة التي تمتع بها أولئك المسلمون الذين استقبلوا هذه العلوم وشجعوها. ولكن في الوقت نفسه حدث هذا الاستقبال بفضل طموح الدوائر ذات الميول العقلانية والاهتمامات العلمية التي أرادت زيادة مقدراتها الذاتية عن طريق امتلاك الإرث اليوناني.

يُقال بأنَّ أرسطو شخصياً قد ظهر للخليفة المأمون في المنام، شيخ في هيئة متألقة، وهو يخطب من على منبر ويقول: «أنا أرسطاليس». وهذا جعل الخليفة يهتم بالفلسفة اليونانية[1]. وسواء أكانت هذه الرواية حقيقة أم أسطورة فإنَّ المأمون أسس، على أيٍ حال، أكاديمية للترجمة في بغداد عُيّن فيها أفضل العلماء المتوفرين آنذاك وجلّهم من المسيحيين. «كان المسلمون الحقيقيون يعملون كرعاة لعملية الترجمة

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الأوَّل، ص186.

وكانوا يستخدمون المترجمين المحترفين مقابل أجر لا بل إنَّهم كانوا في بعض الحالات يوظفونهم عندهم بصورة دائمة»[1].

أمَّا المخطوطات فكانوا يجلبونها من كلِّ مكان لا بل ومن بيزنطة مباشرة عن طريق التفاوض مع القيصر. خلال عقود قليلة ترجمت مئات النصوص بعضها عن النص اليوناني الأصلي وبعضها الآخر عن النسخ الموجودة في سورية باللغة السريانية.

كان هذا نوعاً من الفتح الثاني ولكن هذه المرَّة في مملكة الفكر. ولكن وبقدر ما تمَّ إحياء القوَّة التفجيرية للفكر اليوناني بواسطة هذا الاستقبال فإنَّ تعريب هذا «الإرث» كان أيضاً الخطوة الأولى إلى إخضاعه، وهي خطوة كان الرهبان المسيحيون في الشرق الأدنى يقومون بها في بعض الأحيان في أديرتهم - مع إجراء التغييرات اللازمة - عندما كانوا يترجمون أرسطو، على سبيل المثال، إلى اللغة السريانية، بينما كان المترجمون العاملون بتكليف من المسلمين يقومون بذلك في حالات أخرى. فالآلهة اليونانيون جعلوهم من الملائكة، وزيوس جعلوه الله، والهادس أصبحت جهنَّم، وكذلك دايمون، القائد يوم القيامة في كتاب «فيدون» لأفلاطون نقل إلى اللغة العربية بصفة ملاك[2]. وكانت الخطوة التالية للامتلاك تتألف من كتابة التعليقات وأخذ المقتطفات وتقديم معلومات عن المحتويات وغير ذلك.

إلَّا أنَّ مؤلفات مستقلة نشأت أيضاً على أثر الإرث اليوناني. كانت هذه المؤلفات تبدأ بالبسملة والخطبة وكانت تحتوي في المقدِّمة - في بادئ الأمر بين حين وآخر وفي وقت لاحق دائماً - تبريرات للعلم المبحوث فيه حيث كانت تقدم إلى جانب الأسباب العقلانية براهين من النصوص الإسلامية لإثبات حقّها في الوجود. وأخيراً دخل الفكر الإسلامي إلى المادة ذاتها، وبينما كان في البداية يقتصر على تلوين السطح الخارجي بطلاء إسلامي خفيف تغلغل بعد قرن من الزمن إلى درجة الإشباع في الفلسفة والطب

---

(1) F. Rosenthal: Das Fortleben der Antike, 19.

(2) Strohmaier: Die griechischen Götter im einer christlich- arabischen Ülnbersetzung; Bürgel: Some New Material Pertaining to the Quotations from Plato's Phaido in Biruni's Book on India, 131.

وعلم وصف الكون والعلوم السرية وغيرها. فإذن التعاريف والتعليمات المذكورة أعلاه لابن عربي وابن تيمية بخصوص العلوم الإسلامية المشروعة كان لها مفعولها.

ولذلك لا عجب أيضاً أنَّ العلوم اليونانية لم يكن لها، مع بعض الاستثناءات القليلة، مكان في المدارس الإسلامية، سواء أكان هذا في جامعة الأزهر التي أسسها الفاطميون في القاهرة أو في تلك التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك، والتي سُمّيت باسمه «نظامية»، في بغداد وأصفهان وفي أمكنة أُخرى. بل كانت تدرّس في العادة في دوائر خاصة أو في بلاط حاكم ليبرالي مهتم أو وجيه مشجّع للعلوم، وفيما يتعلّق بفن الشفاء من الأمراض كانت تُعطى هنا وهناك دروس في إحدى المستشفيات. أما أن تكون «علوم القدماء» قد ازدهرت مع ذلك تحت الظروف السائدة آنذاك على مدى عدَّة قرون وأعطت ثماراً مدهشة، فإنَّه ليس بديهياً بأيِّ حال. ولكن يمكن تفسير ذلك بالمقدرات الهائلة التي اكتسبتها بعد إدخالها إلى بيت الإسلام المقدَّس حيث اتخذت في بادئ الأمر ديناميكية ذاتية إلى أن بدت بعد قرون من الصراع مدجنة تماماً. ولكن في البداية لقي إرث «القدماء» العلمي مشجعين متحمسين وأسخياء وجذب إلى جانبه دوماً وأبداً مثقفين مسلمين جداً عرفوا كيف يوحّدوا بلا أي مشاكل بين انشغالهم بأرسطو وجالينوس وديوسقوريدس إلخ... وفهمهم للإسلام.

2 - فهارس العلوم:

من الممكن الحصول على فكرة عن «علوم القدماء»، التي كانت تحظى بالعناية في العصر الإسلامي الوسيط، بإلقاء نظرة على أحد فهارس العلوم التي كُتبت آنذاك. من أقدم هذه الفهارس فهرس يعود للأرسططالي الكبير الفارابي (المتوفى سنة 950) ويحمل العنوان «إحصاء العلوم». يُعالج الفارابي في هذا الفهرس أوّلاً: علم اللغة («علم اللِّسان»)، أو بالأحرى قواعد الصرف والنحو التي يشْتقّ قوانينها العامة من اللغة العربية ثمَّ يُعرّف «علم المنطق» على الشكل التالي: «فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن

أن يكون قد غلط فيه غالط»[1]. وفي وقت لاحق يشبّه الفارابي العلاقة بين المنطق والتفكير بالعلاقة بين قواعد اللغة واللغة، أو بين العروض والشعر.

في الفصول اللاحقة يُعالج الفارابي الرياضيات («علوم التعاليم») بفروعها الخمسة: الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى والميكانيك. ثم يلي ذلك الفيزياء والميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة) وأخيراً السياسة أي علم الحكم. هنا يُعالج الفارابي أشكال الدولة المختلفة ويعرّف الدولة الجيدة استناداً إلى أفلاطون بأنّها تلك الدولة التي تكون فيها حكومة مناسبة تمكن الناس من تحقيق الفضائل، أي التصرفات التي تؤدِّي إلى السعادة.

وأخيراً يُعالج أهمية الشريعة («الفقه») واللاهوت («الكلام») في الدولة الإسلامية ويخطو بذلك الخطوة الأولى نحو التكيُّف مع الواقع الإسلامي في نظام صححه في الأصل بالكامل استناداً إلى أرسطو. إلّا أنّه يتطرق هنا أيضاً إلى مشكلة أنّ بعض التعاليم الدِّينيَّة تتناقض مع العقل، ويتحدَّث عن محاولات مختلفة من جانب علماء الدِّين للخروج من هذه المشكلة ـ بدءاً بالتأويل وحتى استعمال العنف عندما لا تكفي الحجج لإسكات أولئك الناس الذين لا يملكون عقلاً «ربانيّاً» وإنَّما فقط عقلهم البشري. ولا يخلو النص في بعض أجزائه من سخرية مبطنة[2].

ما كان عند الفارابي من حديث عن العلوم الإسلامية مجرَّد بدايات ومنطلقات أولية عالجه مؤلفون آخرون بالتفصيل الكامل ومنهم، على سبيل المثال، الخوارزمي الذي ألّف بعد عقود قليلة كتاب «مفاتيح العلوم» للملك الساماني نوح الثاني (975 ـ 987). وكان هذا الكتاب يتألف من جزأين يصفهما المؤلف نفسه في البداية على الشكل التالي: «وجعلته مقالتين (إحداهما) لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية و (الثانية) لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأُمم»[3]. يتألف الكتاب الأوَّل من ستة فصول مع 52 مقطعاً، والثاني من تسعة فصول مع 41 مقطعاً. ويُضاف

---

(1) الفارابي، إحصاء العلوم: ص115 ـ 116.

(2) المصدر السابق، ص132 ـ 137.

(3) الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ص116.

هنا إلى العلوم العلمانية المذكورة عند الفارابي علوم أخرى كالطب والكيمياء[1]. ستتحدّث عن فهرس آخر من فهارس العلوم في الفصل المتعلق بإخوان الصفاء في البصرة[2].

في الوقت نفسه تقريباً الذي كتب فيه الخوارزمي كتابه «مفاتيح العلوم» كتب مؤلف آخر اسمه أبو الحسن العامري (توفي سنة 992) كتاباً بعنوان «الإعلام بمناقب الإسلام» الذي يربط في أحد فصوله بين إحصاء العلوم وتبريرها[3]. وإذا ما تمكّن الفارابي من محض عرض وظيفة المنطق وفائدته فإنّ العامري وجد نفسه مدعواً إلى الدفاع عن العلوم الفلسفية ضدّ هجوم معسكر التقليديين وعن المنطق ضدّ هجوم «المتكلمين». مناقشته للهجمات غنية بالدلائل. إذ يقول: إنّ خصوم العلوم الفلسفية لا يرون فيها «سوى عبارات فارغة مطلية بأفكار خدّاعة». أمّا هو، العامري، فيؤكّد ضرورة تطابق العلوم الفلسفية كما العلوم الدِّينيّة وقواعد الإيمان مع العقل. وأمّا خصوم المنطق فيرون، من الناحية الأولى، الكتابات المنطقية غامضة، لكنّهم يعتبرونها من الناحية الأخرى، غير لازمة ويمكن الاستغناء عنها. فكما أنّ الموهوب فطرياً يستطيع كتابة الشعر دون معرفة العروض فإنّ كلّ شخص أيضاً «قادر برؤيته الذاتية على الاستنتاج المنطقي دون أن يكون قد درس المنطق». لكن العامري يرفض هاتين الحجّتين أيضاً ويقول: إذا ما كان عقل المتكلمين لا يكفي لفهم الكتابات المنطقية فلا يعني هذا أنّ هذه الكتابات غير صالحة وإنّما فقط أنّ أولئك الذين يعترفون بذلك غير مؤهلين وليس من حقّهم الحكم على ذلك. وإنّ معرفة قواعد المنطق يتبيّن أنّه لا غنى عنها حالما يطعن أحد المتحدثين بواحدة منها.

أمّا تعداد بقية العلوم ذات الصلة الوثيقة بما جاء عند الفارابي فيرتبط عند

---

(1) Rosenthal: Das Fortleben der Antike, 79.

(2) انظر الفصل السادس الفقرة 3.

(3) عن المؤلف وكتابه انظر:

Kraemer: Humanism in the Reraissanee of Islam. 233-240.

وانظر كتاب الأعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة د.أحمد عبد الحميد غراب، ص91، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة. [ماجد شبّر].

العامري، إلى جانب وصف مختصر لفوائد كلّ علم، بحجج من القرآن والحديث تثبت شرعيتها. وهكذا يذكر المؤلف لإثبات شرعية الرياضيات ﴿لَقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾[1] و﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[2]، ولإثبات شرعية علم الفلك ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، ولإثبات شرعية الموسيقى الحديث النبوي «زيّنوا القرآن بأصواتكم»، وإلخ... وفي نهاية المقطع المتعلق بالعلوم الرياضية نقرأ تلخيصاً لما سبق الجملة التالية: «فهذه هي مجامع ما يُرتفقُ به من صناعة الرياضيين. وقد عُلمَ أنه ليس بينهما وبين العلوم المليَّة (الدينية) عِنادُ ولا مضادَّة» . والنتيجة نفسها يتمّ التوصل إليها فيما بعد بخصوص العلوم الطبيعية. إلّا أنَّ كتاب العامري يلاحق كما يوحي عنوانه، وعلى الرغم من دفاعه القوي عن العلوم الدنيوية، هدفاً آخر. إذ إنَّه يكتب في نهاية الفصل ما يلي: «لقد برهنَّا بذلك بوضوح كافٍ عن فائدة العلوم الفلسفية وعلوم ما وراء الطبيعة. لكن المقصد الرئيس من كتابنا هو البحث الهادف في فوائد العلوم الدِّينيَّة، ونحن لم نتكلَّم بالتفصيل عن النقاط المذكورة إلّا لكي نُبيِّن أنَّ العلوم الدِّينيَّة أنفع من جميع العلوم الأخرى. وبذلك يتعيَّن علينا أن نوجّه اهتمامنا إلى العلوم الدِّينيَّة»[4].

يتبيَّن من إلقاء هذه النظرة القصيرة على بعض فهارس العلوم أنَّ المساحة الحرة التي احتلتها العلوم الدنيوية، والتي أُتيحت لها فعلاً أيضاً، كانت في نهاية المطاف المساحة الحرة الممنوحة للعقل مطروحة للنقاش. ولذلك وقبل أن نوجّه اهتمامنا إلى العلوم المنفردة كلٌّ على حدة نودّ الالتفات لحظة من الزمن إلى هذه المسألة المركزية.

3 - المساحة الممنوحة للعقل:

لقد سبق وأوضحنا في الفصول المتعلقة باللاهوت (علوم الدِّين) والحديث والفقه كيف أنَّ المساحة الممنوحة للعقل تجاه القدرة الإلهيَّة الكلية قد تمَّ تحديدها

---

(1) سورة مريم، الآية 94.

(2) سورة الجن، الآية 28.

(3) سورة آل عمران، الآية 191.

(4) Rosenthal: Das Fortleben der Antike, 93 f; 97 f.

وتضييقها بصورة متزايدة. ولكن لا بُدَّ هنا من التعرُّض إلى بعض الاستكمالات. الكلمة العربية «عقل» لا يرد ذكرها في القرآن ولكن يتكرَّر كثيراً ذكر الفعل المشتق منها مرتبطاً دوماً وأبداً بقدرة الله وعظمة أفعاله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]؛ ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[2]؛ وغير ذلك من الآيات المشابهة. أي إنَّ هذا المصطلح، مثله مثل مصطلح العلم، موجه إلى المجال الديني بحدوده الضيِّقة. إلَّا أنَّ هذا لم يحل، كما في حالة العلم، دون استعمال الكلمة في الدوائر العلمية بمعناها الدنيوي.

دخل التصور الدنيوي للعقل إلى الإسلام عن طريق الفلسفة اليونانية وبقية العلوم العلمانية. هنا عمل العقل بصورة مستقلة وكانت أداته المنطق. وفي هذه النقطة تكمن قدرة العقل الذي يمكن أن يبدو، من وجهة نظر العقيدة الدينية التي ترى العالم بمنظار ديني متطرف عقائدي، وهذا أمر مفهوم، بمثابة تحدٍّ، لا بل وخطر. فبينما يستمد المؤمن فرضياته وأحكامه من الكتابات المقدَّسة ويشتق تشكّل العالم المرئي من العالم غير المرئي المُعطى مسبقاً، يستند العقل إلى المنظور والخبرة ويستنتج بواسطة المنطق اللامرئي من المرئي. ففي مكان البرهان المستند إلى الكتب المقدَّسة ثم القياس كأداة للعقل «الخاضع» لدى المؤمن، تحل التجربة والمنطق كأداة للتفكير المستقل. وحيث تتكون لدى المسلم المؤمن صورة عن عالم الغيب مستمدة من الوحي الإلهي، تضع الفلسفة اليونانية الميتافيزيقيا (أي علم ما وراء الطبيعة)، وحيث يستعمل المسلم المؤمن التلميحات السحرية الأسطورية الواردة في القرآن قاعدة لفهمه للعالم، تقدّم الفلسفة صورة للعالم مستندة إلى العلوم الطبيعية. وفي مكان الصورة ذات الدرجات الثلاث للإنسان حسب القرآن والتي تعتبر المسلم وحده إنساناً كاملاً، وغير المسلم إنساناً من الدرجة الثانية، والمشرك لا إنسان ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3]، تضع الفلسفة اليونانية أنثروبولوجيتها (علم البحث في أصل الجنس البشري وأعرافه وعاداته) الفلسفية؛ وفي مكان تعاليم الواجب المستند إلى الضمير

---

(1) سورة البقرة، الآية 242.

(2) سورة الأنعام، الآية 32.

(3) سورة الأنفال، الآية 22.

حسب الشريعة، تضع الفلسفة اليونانية مبادئ عامة تستند إلى علم الأخلاق: فالإنسان المثقف فلسفياً لا يحتاج، بناءً على ذلك، إلى وحي لكي يتعرَّف على الله والعالم والإنسان ـ «فالتحدي» لا يمكن أن يكون أكبر من ذلك!

ولكن هذا ليس كُلّ شيء. فالعقل يغري الإنسان بأن يسأل، مثلاً، عن الخلفية المنطقية للقانون الإسلامي، أي ـ كما سبق ورأينا ـ عن الـ«لماذا» المحرمة. لماذا، على سبيل المثال، فرض عدد مختلف من الركعات لكُلّ صلاة؟ يقول الغزالي (المتوفى سنة 505 هجري): إنَّ مثل هذه الأسئلة لا يطرحها المرء مثلما أنَّ المريض لا يسأل الطبيب الذي يكتب له وصفة طبية لماذا كتب له هذه الوصفة؛ وإنَّما يتقيَّد بها انطلاقاً من الثقة بكفاءة الطبيب وبحرصه على شفائه[1]. وكان إخوان الصفاء في البصرة، وهم فرقة من الفلاسفة نشطت في القرن العاشر وسنتحدَّث عنها بالتفصيل فيما بعد، قد عالجوا هذه الصورة أيضاً وقالوا: إنَّ الشريعة هي طب المرضى أمَّا الفلسفة فهي طب الأصحَّاء[2]. لكن الغزالي لم يكن ليوافق على ذلك لأنَّه كان، بناءً على خبرته الشخصية التي عرضها بطريقة معبرة جداً في سيرته الذاتية التعليمية «المنقذ من الضلال»، مقتنعاً من إمكانية ضلال العقل ومن أخطاء الفلاسفة. إلى أبعد من ذلك ذهب أولئك الذين نشروا مقولة «من تمنطق تزندق»[3]. هذا الشعار الذي كان له تأثير قوي بشكل خاص بسبب قافيته الرائجة كان موجهاً في البداية دون شك ضدّ أرسطو وأنصاره بين العرب سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهوداً. ذلك أنَّ أرسطو اعتبر المنطق في كتاباته التحضيرية والتي صدرت فيما بعد تحت اسم «المقولات»، أداة التفكير المستقل والعقل المستقل وعلل أسباب انتصاره ممَّا جعل أصدقاءه وخصومه بين العرب يسمونه في كثير من الأحيان ببساطة «صاحب المنطق». وأن يكون هذا الأمر متعلقاً بنزاع حول ترتيب القدرات فهذا ما يتضح من الاقتباس التالي من مقدِّمة كتاب «أدب الكاتب» لابن قتيبة، وهو كتاب موجّه لموظفي البلاط من القرن التاسع: «ولَوْ أنّ مؤلِّف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدّين والفِقه والفرائض والنَّحْو لعدَّ

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص137.

(2) كريمر، المصدر السابق نفسه، ص171.

(3) Goldziher: Stellung Der Alten Islamischen Orthodoxie Zu Den Antiken Wissenschafte, 24.

نفسه من البُكْم أو يسمعَ كلامَ رسول الله ﷺ وصحابته لأيْقنَ أنّ للعَرَب الحكمة وفصل الخطاب»[1].

خلف هذا التفوُّق الذي تمَّ التعبير عنه بهذه الكلمات تختبئ في الحقيقة تهمة عميقة في طريقة تفكير العقل المستقل وخوف من السؤال عن اللماذا يمكن أن يؤدِّي إلى تصدّع خطير في حصن الإيمان. إنَّني أتذكَّر حديثاً مع مثقف أفغاني عن الصيام في شهر رمضان. لم ينكر الآثار الضارة التي يلحقها الصيام باقتصاد البلد. ولكن لمّا قلت له: «ألا ترى أنَّ هذا الفرض يخصُّ زمناً مضى وبنية اجتماعية ماضية وأنَّ محمَّداً لو جاء اليوم لفرض بدل الصيام شيئاً آخر أكثر مناسبة لروح العصر؟» فأجاب: «لا يليق بي كمسلم أن أحكم على أمر إلهي».

وهذا يعني أنَّ حدوداً واضحة قد وضعت لقدرة العقل في الصراع على الحق المطلق للقدرة الكلية. وكان الميل يتجه نحو وضع البراهين الدِّينيَّة أي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مكان الحجج العقلية أو، على الأقل، تصديق هذه بواسطة تلك. فالسؤال، مثلاً، عن الآلات الموسيقية المحرَّمة لم يكن في حاجة إلى تعليل. فالأمر كان يتعلّق فقط بمعرفة ما كان محمَّد يرى بهذا الشأن. ولقد قام أحد الصوفيين المتحمسين للموسيقى بتفحّص المادة المتعلقة بذلك وتوصل إلى خلاصة مفادها أنَّ الآلة الموسيقية الوحيدة التي أقرَّها محمَّد، بالتأكيد، هي الدف. ولذلك لا يسمح الصوفيون المتشدِّدون إلَّا بهذه الآلة في دوائرهم[2] وهناك مثال نمطي آخر: تسبّب قول مأثور للنبي محمَّد ينفي العدوى في نقاش طويل لا نهاية له وحال دون اعتماد الحجر الصحي حتى القرن التاسع عشر. وممَّا يستحق الملاحظة اعتراض كتبه في القرن الرابع عشر مثقف معروف هو الوزير والمؤرخ والشاعر والفيلسوف الغرناطي لسان الدِّين ابن الخطيب (1313 ـ 1375)، اعتراض فكَّر به دون شك قبله كثيرون ولكن كما يبدو لم يعبّر عنه أحد بشكل صريح إلَّا نادراً ألا وهو: «فإن قيل كيف نسلّم دعوى العدوى وقد ورد الشرع بنفي ذلك؟ قلنا وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحسّ والمشاهدة والأخبار المتواترة، وهذه موادّ البرهان، وغير خفيّ عمّن نظر في هذا الأمر

(1) ابن قتيبة، أدب الكتاب: ص5 وما بعدها.

(2) Robson: Tracts on Listening to Music, 31f, 78f.

أو أدركه هلاك من يباشر المريض بهذا المرض غالباً وسلامة من لا يباشره كذلك»[1].

وقد صاغ ابن الخطيب رأيه هذا على الشكل التالي: «ومن الأصول التي لا تجهل أنّ الدليل السمعيّ إذا عارضه الحسّ والمشاهدة لزم تأويله»[2]. لكن هذا الرأي الشجاع في زمانه لم يلق أي صدى وبقي دون تأثير. ولقد جاء من صفوف العقلانيين وفي زمن كان فيه هذا الاتجاه الفكري قد فقد منذ زمن طويل نفوذه الذي كان كبيراً في يوم من الأيام. ذلك أنّ المحاججة بواسطة البراهين المستندة إلى النصوص الدّينيّة المكتوبة طغت في وقت مبكر على مجمل الكتابات الإسلامية.

سرعان ما رأى ممثلو العلوم الدنيوية (أو العلمانية) أنفسهم مضطرين إلى تقديم براهين دينية أيضاً لإثبات شرعية أبحاثهم. استند الفلاسفة إلى أنّ الحقيقة التي يعرضونها مشابهة تماماً للحقيقة التي جاءت في كتب الوحي وأنّ الفارق بينهما يقتصر على الصياغة اللغوية فقط التي هي في الحالة الأولى لغة الفلاسفة وفي الحالة الأُخرى لغة تصويرية مفهومة لأيِّ شخص. غير أنّ الضغط المتولّد عن الرغبة في إضفاء الشرعية على العلوم الدنيوية أدّت أيضاً، بهدف اكتساب قدرة ذاتية، إلى المبالغة في إبراز المكانة المرجعية التعليمية للمعلم وهذا يعني بدوره أنّ هذه المكانة المرجعية التي لا يجوز مساسها حلّت محل الاستعمال المستقل للعقل. أي إنّ العلوم العلمانية طوّرت أيضاً دوغما (عقيدة) ضمنية تجمدت في نهاية المطاف كالموروث الديني[3].

ولكن في الوقت نفسه دخلت روح إسلامية إلى الفلسفة والطب وعلم الأكوان وبالتحديد إلى ما يُسمّى العلوم السرّية التي انصهرت في ظلّها مع بعضها البعض جميع الأشياء التي كانت تبدو قبل ذلك أنّه لا يمكن التوفيق فيما بينها. أرسطو، صاحب المنطق، أصبح بصّاراً يقرأ الغيب؛ ولم يكن نصيب بعض زملائه في الفكر أفضل من نصيبه فأفلاطون العربي أصبح مؤلف كتابات سحرية، وكلاهما أصبحا قريبين فكرياً لسليمان الإسلامي الذي اعتبر، كما ذكرنا في موقع آخر من هذا الكتاب، بناءً على

(1) ابن الخطيب، ص120.

(2) Ullmann: Medizin im Islam, 246.

(3) Bürgel: Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters.

فراسته القرآنية، مؤسس «السحر الحلال». كانت القدرة المكتسبة بذلك هائلة لكنّها لم تكن تستند، كما في الوقت الحاضر، إلى الممارسة العقلية المستقلة وإنّما إلى خضوع العقل لـ«الناموس» المقدّس الذي انصهرت فيه في العصر الوسيط المتأخر الشريعة الإسلامية وعلم المخبآت القديم.

الفصل السادس

الفلسفة

1 - الفلسفة اليونانية والعالم الإسلامي:

لمَّا دخلت الفلسفة إلى بيت الإسلام المقدَّس كانت مزوَّدة بقدرة هائلة. فقد ظهر أساتذتها القدامى أمام أعين العرب كشخصيات جديرة بالإعجاب: «ينتمي الفلاسفة اليونانيون إلى أعلى طبقة من البشر وإلى أعظم العلماء»[1]. وكان المفكرون العرب يتحدَّثون دوماً وأبداً عن الموت البطولي لسقراط الذي جعله يبدو كشهيد لمذهب التوحيد وكانوا يعرفون حرفياً المقاطع التي تتحدَّث عن ذلك[2] وكان أفلاطون نفسه يبدو لهم فيلسوفاً باطنياً «وكان يرمز حكمته ويسترها ويتكلَّم بها ملغوزة حتى لا يظهر مقصده إلَّا لذوي الحكمة»[3]. وكان يحصل في بعض المصادر العربية، عند الصوفي ابن عربي مثلاً، على صفة «الإلهي». وكان له، على أيِ حال، وعلى الرغم من أنَّه لم يترجم إلى اللغة العربية إلَّا القليل من أعماله، أعظم التأثير على الفلسفة الإسلامية اللاحقة، أو ما يُسمَّى «حكمة الإشراق».

وكان أرسطو «المعلِّم الأوَّل» و«خاتم الحكماء»[4] و«ذا الفضيلة الكاملة».

---

(1) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، نقلًا عن روزنتال، استمرار العصر القديم، ص61.

(2) Rosenthal: On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World; Bürgel: Some New Material Pertaining to the Quotations from Plato's Phaido.

(3) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوَّل، ص50.

(4) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوَّل، ص57.

ويتبيَّن من السير الذاتية العربية لأرسطو أنَّ كتَّابها كانوا يحرصون بشكل ظاهر على تقديمه للقارئ المسلم بصورة محترمة، فكانوا يتحدَّثون، مثلاً، عن اهتمامه الشديد بالمصلحة العامة وبخدمة الناس: «ولما أن مات فيلبس وملك الإسكندر بعده وشخص عن بلاده لمحاربة الأمم وحاز بلاد آسيا سار أرسطوطاليس إلى التبتل والتخلي مما كان فيه من الاتصال بأمور الملوك والملابسة لهم، وصار إلى أثينا فهيأ موضع التعليم الذي ذكرناه فيما تقدم وهو المنسوب إلى الفلاسفة المشائين، وأقبل على العناية بمصالح الناس ورفد الضعفاء وأهل الفاقة وتزويج الأيامى وعول اليتامى والعناية بتربيتهم ورفد الملتمسين للتعلم والتأدب من كانوا وأي نوع من العلم والأدب طلبوا ومعونتهم على ذلك (وإنهاضهم) والصدقات على الفقراء وإقامة المصالح في المدن وجدد بناء مدينته وهي مدينة أسطاغيرا ولم يزل في الغاية من لين الجانب والتواضع وحسن اللقاء للصغير والكبير والقوي والضعيف»[1]. ولكن ممَّا يلفت الانتباه أيضاً القول: بأنَّ «خضوع أرسطو لأفلاطون» ـ حرفياً: «إسلامه لأفلاطون» ـ يستند إلى «وحي من الله». وأخيراً القصة القائلة بأنَّ كاهناً وثنياً اتهمه بالإلحاد لأنَّه رفض الصلاة على الأصنام المقدَّسة آنذاك ممَّا أجبره على مغادرة أثينا لفترة مؤقتة[2].

ويقول العامري المذكور أعلاه إنَّ الفلاسفة إمبيدوكليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو قد أخذوا حكمتهم من الأنبياء (التوراتيين؟)[3] وجاء في مكان آخر أنَّ إمبيذُكْلِس «قد عاش في زمن النبي داوود (...) وأخذ الحكمة عن الحكيم لقمان في سورية»[4]. وجاء عن فيثاغورس أنّه «أخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داوود»[5]. نحن نعتبر مثل هذه الأقوال إحدى المحاولات الرامية إلى إضفاء صفة الشرعية على الفلسفة اليونانية عن طريق تصنيف أساتذتها لاحقاً ضمن التاريخ المبارك. لكن السير الذاتية العربية للفلاسفة اليونانيين تتخذ أيضاً مسبقاً ملامح الاقتداء والتي

(1) المصدر السابق نفسه، الجزء الأوّل، ص55.

(2) المصدر السابق نفسه، الجزء الأوّل، ص54.

(3) R. Walzer «أفلاطون»، في الموسوعة الإسلامية.

(4) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأول، ص36.

(5) المصدر السابق نفسه، الجزء الأوّل، ص37.

صار فيما بعد يتميَّز بها الأرسطاليون العرب. وأنا أُفكِّر بهذا الخصوص، في المقام الأوَّل، في استعمال لغة مرموزة كتلك التي نُسبت لفيثاغورس وأفلاطون وظهرت فيما بعد عند ابن سينا وابن طفيل، ولكن أيضاً عند السهروردي المقتول، وفي الملاحقة بسبب الكفر كما تروى - مع نهاية مميتة - بالنسبة لفيثاغورس وسقراط وبالهروب المؤقت بالنسبة لأرسطو والتي ظهرت فيما بعد مجدَّداً عند بعض الفلاسفة العرب، وبالتحديد عند ابن رشد وعند السهروردي المذكور آنفاً.

يتميَّز الفلاسفة العرب حتى ابن رشد بأمرين اثنين: الأمر الأوَّل هو السعي إلى الشرعية عن طريق الاندماج في صورة توحيدية للعالم، وهذا يعني في الصورة الإسلامية عن العالم. والأمر الثاني - الواضح بصورة أقل أو أكثر - هو الاقتناع بأنَّ الفلسفة كطريق إلى المعرفة تعادل، على الأقل، الوحي، وغالبيتهم يقولون تفوق الوحي. وينطبق هذا على الأرسطاليين وعلى من يسمون إخوان الصفاء على حدٍّ سواء. لكن النجاح الدائم لم يكن من نصيب أي من هاتين المدرستين. فإخوان الصفاء لم يتجاوزوا كمجموعة ملموسة، مع كلّ النفوذ الذي مارسته موسوعتهم، القرن العاشر. أمَّا مدرسة الأرسطاليين العرب - وبالتالي الأرسطالية في الإسلام عموماً - فقد انتهت مع ابن رشد الذي توفي سنة 1198.

كانت هذه «النهاية» للفلسفة اليونانية، كما رأينا، مزروعة منذ الأصل في بنية الفكر الإسلامي، لكنَّها تلقَّت دعماً جوهرياً من أعمال رجل يُعدُّ من أكبر شخصيات العصر الوسيط الإسلامي وأوسعها نفوذاً هو محمَّد الغزالي (المتوفى سنة 1111). فقد أطلق بكتابه «تهافت الفلاسفة» الطلقة القاضية على الفلسفة الأرسطالية في الإسلام. والعنوان يعني تفكك الفلاسفة؛ لكن كلمة «تهافت» يمكن ترجمتها أيضاً بكلمة «تناقض» أو «عدم ثبات» أو «عدم توافق» أو «انهيار». يتوجَّه الكتاب في المقام الأوَّل ضدّ أرسطو واثنين من أهم روَّاده العرب هما الفارابي وابن سينا. يُؤكِّد الغزالي أنَّه لا يرفض العلوم الفلسفية عموماً بل يفرق بين تلك البريئة من وجهة النظر الدِّينيَّة كالمنطق والرياضيات وتلك المملوءة بالإلحاد والزندقة كالفيزياء والميتافيزيقيا. ويقول: إنَّ السبب الذي دفعه لتأليف كتابه هو أنَّ مجموعة صغيرة من المفكرين الأحرار يبخسون

قدر الشعائر الدِّينيَّة في الإسلام ويُخيَّل إليهم أنّه في إمكانهم الترفُّع عن هذه الشعائر نظراً لإنجازاتهم الذكية العقلية.

يُعدِّد الغزالي في كتابه 20 مقولة فلسفية (16 مقولة من مجال ما وراء الطبيعة و4 مقولات من مجال الفيزياء) ذات مضامين دينية وينبغي تحذير المؤمنين منها. ويعتبر ثلاثاً منها خطيرة جداً إلى درجة أنَّ من يتبنَّاها يكون قد كفر ويجب معاقبته بعقوبة الارتداد عن الإسلام (أي الإعدام). وهذه المقولات الضالة هي التالية:

1 ـ مقولة أبدية العالم وعدم خلقه.

2 ـ مقولة إنَّ الله لا يعرف إلَّا الكلّيات (ليس الجزئيات).

3 ـ نكران قيام الجسد.

أمَّا المقولات السبع عشرة الباقية فهي، حسب الغزالي، أقل جسامة ولذلك لا تبرِّر تهمة الزندقة أو الكفر وإنَّما فقط «البدعة»[1]

لم يبق هذا الحكم بالإعدام على أصحاب المقولات الأرسططالية دون تأثير. ففي المشرق الإسلامي لم يظهر بعد الغزالي أي أرسططالي ذو أهمية. أمَّا في المغرب الإسلامي، أي في الأندلس، فقد بقيت المدرسة الأرسططالية قرابة قرن من الزمن ولكن تحت ضغط متزايد. فقد زجَّ ابن باجه (المتوفى شاباً سنة 1139) ـ الذي يَعدُّه ابن خلدون مع الفارابي وابن سينا وابن رشد من أعظم فلاسفة الإسلام ـ في السجن بتهمة الكفر.

كما أنَّ ابن رشد، الذي كان مقرباً طيلة 20 عاماً من الموحّدين في قرطبة وإشبيلية، تخلَّى عنه أبو يوسف يعقوب منصور (1184 ـ 1199) ـ لعلَّ أباه الذي كان متحمساً جداً للفلسفة قد سمَّاه هكذا تكنّياً بـ«فيلسوف العرب» أبي يوسف يعقوب الكندي ـ عندما احتاج إلى دعم الفقهاء في صراعه ضدّ الحملات المسيحية على الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية. وقد وصفت محكمة دينية تعاليمه بعد استجوابه بأنَّها إلحاد ونفته من قرطبة؛ ثم منع الانشغال بالفلسفة وصدر أمر بحرق الكتابات الفلسفية.

(1) Fakhry: A History of Islamic Philosophy, 222f.; Bello: The Medival Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy.

أمّا ردّ ابن رشد على كتاب الغزالي «تهافت التهافت» فلم يكن له أي تأثير لا سيّما أنّه، بدلاً من الدفاع عن الأرسططاليّين الفارابي وابن سينا ضدّ هجوم الغزالي عليهما، اقتصر كلياً على الدفاع عن أرسطو وهاجم أولئك بسبب انحراف مزعوم عن تعاليم «المعلّم الأوّل». ولقد أصبح ابن رشد نفسه، الذي كان محامياً متحمساً لأرسطو، ضحية ذلك التحجُّر العقائدي للعلم الذي تحدَّثنا عنه أعلاه[1].

وإذا ما كان الغزالي قد تحدَّث في كتابه «التهافت» عن أنَّ تمجيد الفلاسفة القدامى لم يزل منتشراً على نطاق واسع، فإنَّ قولاً لابن عربي المفكّر الصوفي الكبير، والذي كان مواطناً لابن رشد وأحد معاصريه الأصغر سناً، يُؤكّد العكس فالفلسفة والاسم المشتق منها «فيلسوف» أصبحت ذات سمعة سيّئة في الدوائر التقية. والاستشهاد التالي معبر جداً إلى درجة أنّني سأعرضه هنا، على الرغم من طوله، بنصّه الكامل والحرفي:

«وهل ثم أمر بهذه المثابة لا يمكن أن ينال من طريق الكشف والوجود أم لا، فنحن نقول ما تمّ ونمنع من الفكر جملة واحدة لأنه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق، وما ثمّ شيء إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود والاشتغال بالفكر حجاب، وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله، بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم، وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة، والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء، ومنزلة ذلك الشيء المعلوم والله هو الحكيم العليم ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2] والحكمة هي علم النبوّة كما قال في داوود عليه السلام وأنه ممن آتاه الله الملك والحكمة، فقال: ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾[3]

---

(1) Schoeler: Ibn Rušds Rückwendung zu Aristoteles.

(2) سورة البقرة، الآية 269.

(3) سورة البقرة، الآية 251.

والفيلسوف معناه محبّ الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل: هي المحبة، فالفلسفة معناها حبّ الحكمة وكل عاقل يحب الحكمة غير أنّ أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر، فما ذمّت الفلاسفة لمجرّد هذا الاسم وإنما ذمّوا لما أخطؤوا فيه من العلم الإلهيّ مما يعارض ما جاءت به الرسل ﷺ بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوّة والرسالة ولماذا تستند فتشوش عليهم الأمر، فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء، وأما ما عدا الفلاسفة من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة فإن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبوا عنه بحسب ما فهموا منه، فهم مصيبون بالأصالة مخطئون في بعض الفروع بما يتأوّلونه مما يعطيهم الفكر والدليل العقلي من أنهم إن حملوا بعض ألفاظ الشارع على ظاهرها في حق الله مما أحالته أدلة العقول كان كفراً عندهم فيؤوّلونه، وما علموا أن لله قوّة في بعض عباده تعطي حكماً خلاف ما تعطي قوّة العقل في بعض الأمور وتوافق في بعض وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل فلا يستقل العقل بإدراكه ولا يؤمن به إلا إذا كانت معه هذه القوّة في الشخص»[(1)].

يعبّر المقطع بوضوح بالغ عن صراع القدرات ويشير إلى تلك النهاية التي وصفها روزنتال بالكلمات التالية: «لم تحسم في النظرية وفي الحياة مع انتصار اللاهوتيين»[(2)]. وهناك مثال نمطي من الحياة هو الحدث التالي الذي يتحدّث عنه ابن العربي: قرأ في كتاب بعنوان «المدينة الفاضلة» (أي كتاب أفلاطون المشهور) الجملة التالية عن صورة ما وراء الطبيعة التي رسمها أرسطو: «علينا أن نفكر ملياً في الطريقة التي يمكننا بها وضع إله في العالم»، فأعاد الكتاب بقرف إلى صاحبه ولم يتناوله بعد ذلك أبداً[(3)].

دخل التصوف مكان الفلسفة بالإضافة إلى فلسفة غير أصيلة، إسلامية أوّلاً

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية: ص125 ـ 126.

(2) Rosenthal: Das Fortleben der Antike, 78.

(3) روزنتال: ابن عربي، هنا وهناك.

وآخراً، شكّلت تحت اسم «حكمة الإشراق» نوعاً من العرض الجديد على اللاهوتيين المرتابين. قدَّم هذا العرض المُفكِّر المذكور سابقاً شهاب الدّين يحيى السهروردي الذي كان حسب كتاباته رجلاً متديّناً إلى أبعد الحدود. لكن فلسفته كانت، مع كلّ تلونها بصبغة إسلامية، جريئة جداً إلى درجة أنّها تبدو ولغير المطلع على بواطن الأمور نوعاً من الكفر الخالص. وللأسف حكمت ـ بناءً على طلب صلاح الدّين المشهور عندنا على أنّه يُجسّد التسامح الشرقي ـ محكمة إسلامية على العالم العبقري الشاب بالإعدام وتمَّ شنقه وهو في عمر موتسارت.

2 - الأرسطاليون العرب الكبار:

ما سنعرضه فيما يلي لا يمكن أن يكون، بطبيعة الحال، مدخلاً تفصيلياً إلى مقولات الأرسطاليين العرب أو تفنيداً لهذه التعاليم. بل إنَّ ما نبتغيه هو أن نُبيِّن، استناداً إلى عدد قليل من الجوانب المختارة، كيف أنَّ كلاً منهم كان يجهد في أن يضع مقولاته الفلسفية في إطار إسلامي دون أن يتخلّى عن موقفه المؤيّد لأفكار أرسطو. ولكن علينا قبل ذلك أن نذكر ملاحظة توضيحية عن التسمية «الأرسطاليون العرب». فهذه التسمية غير صائبة تماماً لأنَّ الأرسطالية العربية ترتكز على أساس مشوش بكتابات غير أصلية. نذكر في هذا الصدد بشكل خاص ما يُسمّى «لاهوت» أرسطو الذي يتعلّق في الحقيقة بتوضيحات لبعض الفصول من «تاسوعات» أفلوطين، أي بالمرجع الأساسي للأفلاطونية المحدثة[1]. يُضاف إلى ذلك ليس فقط كتب أخرى منسوبة إلى الاتجاه الأفلاطوني الجديد نذكر منها كتاب «إيضاح الخير المحض» وكتاب «التفاحة»[2] الذي يقلد كتاب «فيدون» لأفلاطون، وإنّما أيضاً كتابات ذات مضمون سحري نذكر منها بالاسم كتاب الحجر[3] وكتاباً آخر يستشهد به كثيراً في كتب السحر ويحمل عنواناً غير واضح المنشأ «إسطماخس»[4] يقول عنه نظامي في

(1) Zimmermann: The Origins of the Theology of Aristotle.

(2) GAL S-I., 373.

(3) Ullmann: Natur- und Geheinwissenschaften im Islam.

(4) A. a. o., 374f.

ملحمته عن الإسكندر الكبير إنّه كتاب «عن أسرار الكائنات الرُّوحانيَّة، الكتاب الذي يبقي الإغريق على قيد الحياة»[1].

صحيح أنَّ الأرسططاليين الكبار لا يبدون استعداداً ـ خلافاً لإخوان الصفاء ـ لقبول الكتابات الغيبية المنسوبة للمعلّم والتي، كما يبدو، عرفوا أنّها مزيفة، لكنّهم لم يكونوا قادرين على كشف الطابع الحقيقي للاهوت أرسطو. ولذلك تظهر على فلسفتهم، أو بالأحرى نظريتهم عن علم الكون وما وراء الطبيعة، صبغة أفلاطونية محدثة واضحة وخاصة في المقولات المتعلقة بنظرية الفيض التي كانت بدورها مهيّأة للدمج في الصورة الإسلامية عن العالم. ولقد كان ابن رشد، في سعيه إلى إعادة بناء أرسطو الخالص، الوحيد الذي أثبت أنَّ لديه نظرة ثاقبة وأدرك أنَّ الأمر يتعلّق هنا بعنصر غريب. وفي كتابه «تهافت التهافت» يتهم الفارابي وابن سينا بأنّهما بنسبتهما نظرية الفيض إلى أرسطو قد شوّها تعاليمه كاملة[2].

وختاماً تجدر الملاحظة أنَّ ما من أحد من هؤلاء الفلاسفة الكبار، باستثناء الفارابي، كانت الفلسفة تُشكّل اهتمامه الرئيسي. فالكندي كان مربي أولاد الأمير في قصر الخليفة في بغداد، وابن سينا كان طبيباً ووزيراً عند العديد من الأُسر الحاكمة الفارسية، وابن باجه وابن طفيل كانا وزراء، وابن رشد كان مستشاراً للأمير الحاكم وطبيباً ولفترات مؤقتة قاضياً في قرطبة وإشبيلية.

أ - الكندي:

ولد أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في حوالى سنة 796 ابناً لوالي الكوفة. وكان ينحدر من نسب عربي خالص من قبيلة كندة، التي ينتسب إليها أيضاً الشاعر الكبير امرؤ القيس الذي عاش قبل الإسلام، وحصل لذلك على اللقب الفخري الكبير «فيلسوف العرب». ولقد ذهب في شبابه إلى بغداد واتصل هناك بالمترجمين المسيحيين وطلب منهم أن يترجموا له خصيصاً بعض الكتب ومنها «لاهوت أرسطو» الذي قام بعد ذلك بتصحيحه.

---

(1) نظامي: إقبالنامه، ص37 وما بعدها.

(2) Fakhry: A History of Islamic Philosophy, 287.

كان الكندي معتزلياً متحمساً ولذلك كان منذ شبابه مقرباً من الخليفة المأمون (813 ـ 833) الذي أهدى له بعض كتاباته. وفي عهد المعتصم (833 ـ 842)، خلف المأمون، كلّف بتربية أولاد الأمير. ولكن مع القضاء على نفوذ المعتزلة حدث أيضاً في حياته تحوُّل غير سار. فلم يقتصر الأمر على إنهاء دوره كمربٍّ للأُمراء بل إنَّ المتوكل (847 ـ 861) سمح لاثنين من حسَّاده العلماء، هما الأخوان محمَّد وأحمد بن شاكر، بالاستيلاء على مكتبته. وقد استرجعها فيما بعد بما يُشبه المعجزة. توفي الكندي بعد عمر طويل في سنة 873[1]. تبنَّى الكندي فلسفة أرسطالية أفلاطونية محدثة ضمن الحدود التي يضعها الإسلام مع الحرص الواضح على تفادي النزاع بين الدِّين والفلسفة[2]. أي إنَّه أنكر أبدية العالم بل تبنَّى فكرة نشوئه وزواله وقدَّم لإثبات ذلك حججاً قرآنية إذ ما من حجَّة فلسفية تستطيع إثبات فكرة الخلق من العدم بصورة أقوى.

ممَّا جاء في الآيات الآخيرة من سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ * إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ * فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3].

وممَّا يجدر ذكره أيضاً بحث بعنوان «عرض عن أنَّ أبعد جسم يسجد لله ويطيعه»[4]. ويستند الكندي هنا إلى ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[5] (أمام الله). ويبرهن بواسطة استشهادات من الشعر العربي القديم على أنَّ كلمة «سجود» لا يجب فهمها

(1) حسب اقتراح نالينوس الذي يتبناه بدوي

Badawi: Histoire de la philosophie en Islam, II, 386. .

(2) Walzer: Islamic Philosophy, 13.

(3) سورة يس، الآيات 77 ـ 83.

(4) انظر بدوي، المرجع السابق، الجزء الثاني، 423.

(5) سورة الرحمن، الآية 6.

بمعناها الحرفي. أي إنَّ النص يُعدُّ أيضاً شاهداً على فكره المعتزلي[1]. ولكن، من الناحية الأُخرى، نجد عند الكندي أيضاً تلك الأقوال التي تُمجِّد الفلسفة إلى درجة لا بُدَّ من أنَّها تغيظ المؤمنين وتُنفِّرهم، ومنها، مثلاً، ما جاء في كتاب التعاريف الذي يتضمَّن ستّة تعاريف للفلسفة تعود إلى العصر القديم نعرضها هنا كما يلي:

1 ـ حسب علم أُصول الكلمات تعني الفلسفة: حبّ المعرفة.

2 ـ حسب تصرفاتها: الفلسفة هي السعي إلى التقرّب من أفعال الله بقدر استطاعة القدرة البشرية[2].

3 ـ حسب هدفها: الفلسفة هي الاعتناء من أجل الموت، أي، من الناحية الأولى، خروج الرُّوح من الجسد، ومن الناحية الأُخرى، قتل الشهوات.

4 ـ حسب السبب: «الفلسفة هي فن الفنون وحكمة الحكم» ـ نقل حرفي عن التعريف اليوناني: techne technon kai episteme epistemon.

5 ـ الفلسفة هي تعرّف الإنسان على نفسه. يقول الكندي: إنَّ الأشياء هي إمَّا أجسام أو غير جسمية. والأشياء غير الجسمية هي إمَّا جوهر أو عارض. والإنسان يتألف من جسد وروح وأشياء عارضة. والرُّوح هي جوهر وليس جسماً. فإذا ما عرف الإنسان ذاته فإنَّه يعرف بذلك الجسم مع عوارضه وكذلك الجوهر الذي هو ليس جسماً. فعندما يعرف كُلّ هذا يعرف كُلّ شيء. ولذلك يُسمِّي الفلاسفة الإنسان كوناً صغيراً.

6 ـ حسب جوهرها: **«الفلسفة هي معرفة الكلّيّات الأبدية، معرفة جوهرها وأسبابها بقدر طاقة الإنسان»**[3].

على الرغم من التقيدات الحذرة المرتبطة في التعريفين 2 و6 بحدود الطاقة البشرية تبدو الفلسفة هنا مرَّة أُخرى على أنَّها لا تحتاج إلى الوحي.

---

(1) R. Walzer: Greek into Arabic. 175-205.

(2) أفلاطون: فيدون، 176 ب.

(3) بدوي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الجزء الثاني، ص396 وما يليها.

وهناك نصّ آخر لا يهتم أيضاً بالشأن الإسلامي هو «رسالة عن طريقة دفع الحزن». فهذه الرسالة تتضمن نصائح فلسفية أخلاقية محضة ترمي إلى تفادي الحزن مسبقاً على فقدان شيءٍ ما عن طريق التخلّي الطوعي باتخاذ موقف زاهد[1] يُؤكِّد الكندي على أنَّ الحقيقة يجب أن تكون بالنسبة لمن يبحث عنها أغلى شيء في الوجود. غير أنَّ هناك باحثين مزيفين عن الحقيقة يريدون باسم الدِّين تحريم البحث عن الحقيقة بينما هم في الواقع بلا دين بل يستغلّون الدِّين لأغراضهم الشخصية. فمن يعتبر البحث عن الحقيقة كفراً يرتكب هو نفسه الكفر؛ ذلك أنَّ معرفة الحقيقة تشمل معرفة الله ومعرفة الأشياء الربَّانية والفضائل والوسائل اللازمة للمحافظة عليها من جهة ولتفادي عكسها من جهة أُخرى. لكن هذا هو بالضبط ما دعا إليه رسل الله الحقيقيون[2].

لن نُقدِّم هنا عرضاً للأعمال الضخمة للكندي. ويكفي أن نشير إلى أنَّنا نجد عنده مقدمات لتلك المقولات ذات الذكاء الخارق التي طوَّرها فيما بعد الفارابي وابن سينا والتي تُشكِّل الأساس الفلسفي لفهم «المقدرة» كـ«مشاركة».

ب - الفارابي:

محمَّد بن محمَّد بن ترخان بن أزلوغ أبو نصر الفارابي كان ابناً لضابط من أصل تركي كما يتبيَّن من الاسمين ترخان وأزلوغ. ولعلَّ أباه كان ينتمي إلى الحرس الشخصي التركي للخليفة. ولا تتوفر سوى معلومات قليلة عن حياة الفارابي وحتى سنة ولادته غير معروفة بالضبط ولكن يجب أن يكون مولوداً في حوالى سنة 870م. ولقد قضى الجزء الأكبر من حياته كشخص غير رسمي، وعلى أرجح الظن في بغداد، لكنَّه لم يكن يتردَّد على دوائر القصر ولم يتقلَّد أي منصب. كان أُستاذه في الفلسفة رجلاً مسيحياً هو النسطوري يوحنا بن هيلان؛ وكانت له أيضاً علاقات صداقة مع فلاسفة مسيحيين عرب آخرين منهم المترجم الكبير والمعلّق متى بن يونس (توفي سنة 940م).

في سنة 942م قبل كرجل مسنّ دعوة من سيف الدولة الحمداني الذي كان محباً

---

(1) Ritter- Walzer: Studi su al-Kindi II: Uno Scritto morale inedito di al-Kindi; Badawi: Histoire de la philosophie en Islam, II, 456 ff.

(2) فخري، المصدر السابق نفسه، ص71.

للثقافة وذهب إلى حلب. ومنذ ذلك الحين صار واحداً من مأدبة تضمّ مشاهير الشعراء والعلماء إلى أن توفي عن عمر ناهز الثمانين في سنة 950.

يُعدّ الفارابي من أهم الأدمغة في العصر الإسلامي الوسيط. ولم يكن فيلسوفاً بارزاً وحسب وإنّما أيضاً موسيقياً لامعاً وتحتل الكتابات الموسيقية حيّزاً كبيراً في أعماله. وسنذكر في فصل الموسيقى[1] فكاهة تعبر عن «مقدرته» كموسيقي. إلّا أنّه كان منشغلاً بشكل خاص، إلى جانب علم الموسيقى، بالسياسة كجزء من الفلسفة. ولقد كان تأثيره هائلاً على الفلسفة الإسلامية، بدءاً بإخوان الصفاء مروراً بمسكويه، والعامري، وابن سينا، وخاصة ابن رشد. ويشير اللقب الفخري الذي دخل به في تاريخ الفلسفة العربية، «المعلّم الثاني» (بعد «المعلّم الأوّل» أرسطو) إلى مدى اعتبارهم إيّاه أرسطالياً على الرغم من نقله الكثير في كتاباته السياسية عن أفلاطون.

في المقطع المتعلق بفهارس العلم قد بيّنّا كيف أنّ الفارابي يُدخل بحذر العلوم الإسلامية في منظومته الفكرية بحيث إنّه يُعالج دور علم الكلام والقانون (الفقه) في إطار العلوم السياسية. في كتاباته السياسية يتطرّق إلى دور قائد الدولة ويرسم به صورة تُراعي الظروف الإسلامية على الرغم من استناده إلى كتاب «السياسة» لأفلاطون. وسنوضح هذا بإلقاء نظرة على أهم كتاب سياسي له بعنوان «في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة» بحيث سنستعمل بدلاً من «المدينة الفاضلة» التعبير «الدولة النموذجية» Musterstaat الذي أدخله ف. ديتريتسي (Dieterici) الباحث المختص في فكر الفارابي.

يرى الفارابي أنّ مهمة الدولة تكمن في تمكين أفرادها فن الحصول على السعادة. يبدأ بعلم كلام ذي صبغة أفلاطونية محدثة تفشي تأثره بلاهوت أرسطو. ويقول: إنّ من صفات الله الأساسية صفة الجمال الذي يجعله عند النظر إليه يشعر بالغبطة والسعادة العارمة ويجعله يُحبّ نفسه. وهذه فكرة تنبع من المصدر ذاته وتمدّ جذورها في الفكر الصوفي الإسلامي أيضاً. ثمّ يعالج الفارابي فكرة «الفيض»، أي انبثاق «الوجودات الثانوية» عن الواحد، كعملية تُؤدّي إلى نشوء الكون. هذه «الأشياء الثانية»، كما يترجمها

---

(1) انظر الفصل العاشر، الفقرة 1.

ديتريتسي، تكون في البداية غير مادية لكنَّها تتجوهر مع العقول التي تدرك الواحد اعتباراً من المرحلة الثالثة على الشكل التالي:

العقل الثالث: يتجسَّد في: مجال النُّجوم الثابتة.

العقل الرابع: يتجسَّد في: زحل.

العقل الخامس: يتجسَّد في: المشتري.

العقل السادس: يتجسَّد في: المريخ.

العقل السابع: يتجسَّد في: الشَّمس.

العقل الثامن: يتجسَّد في: الزهرة.

العقل التاسع: يتجسَّد في: عطارد.

العقل العاشر: يتجسَّد في: القمر.

العالم الأرضي (عالم ما تحت فلك القمر).

يُسمِّي الفارابي العقل العاشر، الذي يحكم العالم الأرضي (عالم ما تحت القمر)، «العقل الفعَّال»، وهو يؤثر، كما سنرى لاحقاً، على العقل البشري مباشرة.

يُعالج الفارابي بعد ذلك العلاقة بين «المادة والصورة» حسب النموذج الأرسطي: لا توجد المادة إلَّا من أجل الصورة، والصورة لا وجود لها دون المادة.... بعد ذلك يُعالج المعلِّم الثاني عالم الأجسام، حركة الأجسام السَّماويَّة (الأجرام الفلكية) والأجسام الأرضية، ونظام مراتب العالم المادي وإلخ... ثمَّ يلي ذلك علم النفس الذي يُعالج فيه أجزاء النفس ويميّز فيه بين الإرادة والاختيار، ويقول: إنَّ الإرادة موجودة أيضاً عند الحيوانات، أمَّا الاختيار الحر فيقتصر على الإنسان وحده وهي فرضية تتناقض كلياً مع المقولات الأشعرية عن القدر المحدَّد مسبقاً. بعد أن يقوم الفارابي بتوضيح جميع هذه المقدمات ينتقل في الفصل السادس والعشرين ـ «إنَّ الإنسان يحتاج إلى الجماعة والتعاون» ـ إلى فلسفة الدولة التي يخصص لها أيضاً الفصول اللاحقة. يُطالب بأن تُدار دولة المدينة من أفضل أجزائها، أي من أكفأ رجل فيها كما يُدار الجسم من أفضل عضو فيه أي من القلب. ثمَّ يتطرَّق بالتفصيل إلى وصف هذا الرجل الأكفأ ويقول: إنَّه ذلك الرجل الذي يجمع في شخصه صفات القائد (العسكري ـ السياسي) وصفات الفيلسوف والنبي. وهو يقف على رأس تسلسل هرمي كالمحرِّك

الأوّل على قمّة الكون، جميع الطبقات مترابطة ومنظمة بواسطة العلاقة مع القدوة والاقتفاء (الانعكاس). «بهذه الطريقة يتبع كلّ الموجود غرض الأوّل (...) وعلى هذا الشكل يجب أن تتبع في الدولة النموذجية جميع الأجزاء في تصرفاتها هدف قائدها».

ليس كلّ إنسان أياً كان يستطيع تولّي هذا المنصب وإنّما فقط من بلغ درجة الكمال («قد استكمل»). فهو يتوسط بين العقل الفعّال والعقل المنفعل (أي بين العقل الكوني والعقل الفردي، العقل العاشر والعقل البشري). وفي الفصل الثامن والعشرين يُعدِّد الفارابي اثنتي عشرة صفة يجب أن يتصف بها هذا الحاكم المثالي: يجب (1) أن يكون ذا بُنية جسدية كاملة بارعاً في كلّ تصرف ضروري بالنسبة له، (2) وأن يكون ذكياً ومتفهماً، (3) وأن تكون له ذاكرة جيدة، (4) ثاقب الفكر، (5) متحدثاً بارعاً، (6) مثقفاً ومتعطّشاً للثقافة، (7) وأن يكون حليماً مسيطراً على نفسه، (8) محبّاً للحقيقة، (9)كريماً واسع الصدر، (10) محتقراً للمال، (11) محبّاً للعدل، (12) متين الخلق وقوي الإرادة. «هذا هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال. عندما يتحقّق هذا في كلا جزئي قوّته الفكرية (العاقلة)، أي في الجزء النظري والجزء العملي، وكذلك في قوّته المتخيّلة، هكذا يكون الإنسان الذي يوحى إليه. فالله يوحي إليه بواسطة العقل الفعّال. وما يفيض من الله بواسطة العقل الفعّال يفيض به العقل الفعّال على عقله المنفعل بواسطة العقل المكتسب، وكذلك على قوّته المتخيّلة. بعد ذلك يكون، بفعل ما يفيض على عقله المنفعل، حكيماً وفيلسوفاً، مدركاً بوفرة، وبفعل ما يفيض على قوّته المتخيّلة، نبياً ينبئ بما سيحدث ويخبر عمّا هو كائن (...). هذا الإنسان يقف في أكمل مرتبة من مراتب الإنسانية وفي أعلى درجة من درجات السعادة. تكون روحه مكتملة ومتحدة مع العقل الفعّال بالطريقة الموصوفة آنفاً. وهذا هو الإنسان الذي يعرف جميع التصرفات التي يتوصّل المرء بواسطتها إلى السعادة وهذا هو الشرط الأعلى للقائد (...)».

تدلّ جميع المؤشرات على أنّ هذه الشخصية القيادية مفصلة على قياس النبي محمّد أو هذا هو، على أي حال، المعنى الذي يتعيّن على القرّاء المسلمين استنتاجه من هذا الوصف. مع ذلك يمكننا طرح السؤال عمّا إذا كان محمّد، الذي من المعروف تاريخياً أنّه لم يكن فيلسوفاً، قد بدا للفارابي بهذه الصفة. وبما أنّ اسمه لم يذكر أبداً

يبقى هذا السؤال بلا جواب، بل يبقى انطباع مزدوج الشعور إذ إنّه إذا ما كان الفارابي في قرارة نفسه يرى أنّ محمّداً لم يكن فيلسوفاً فإنّ الصورة التي رسمها للقائد لا تنطبق على محمّد لا بل إنّها تجعله غير مؤهل ليكون رئيس الدولة المثالي. ولكن، من الناحية الأخرى، فإنّ الصورة المثالية التي رسمها الفارابي هي أيضاً صورة طوباوية (utopisch) من حيث إنّه بعد محمّد لا يجوز أن يأتي شخص مساوٍ له لأنّ محمّداً حسب الرأي الإسلامي هو «خاتم الأنبياء» وأي اعتراف بنبيّ بعده يُعدُّ كفراً. لكن الفارابي يضع في اعتباره أيضاً دون التطرُّق إلى المضامين الإسلامية، البديل وهو أنّه إذا لم يوجد النموذج المثالي فإنّ الشخص المرشح (لقيادة الأُمّة) يجب أن يتوفّر فيه عدد كبير، قدر الإمكان، من الصفات المطلوبة.

ولكن بصرف النظر عن هذه الصعوبات يبدو مفهوم الفيض المتشكل لأوّل مرّة بصورة كاملة عند الفارابي منسجماً مع الإسلام عندما يُبرِّر الفكرة المركزية بالنسبة للإسلام، وهي فكرة المشاركة في القدرة الكلية، فلسفياً في مجال العقل ويفتح بُعْداً صوفياً بالتوحيد بين العقل الدنيوي والعقل السّماوي. غير أنّ الغائب كلياً ـ وهذا ما يجعل فكرته تبدو غير إسلامية ـ هو جانب الخضوع. ذلك أنّ المقصود هنا هو إنسان يفسح المجال بـ«إرادة حرة» لقواه العقلية لكي تتفتح حتى تصبح قادرة على الاتصال بالعقل الكلي. كما أنّ المساواة اللاحقة للعقل الكلي مع الملاك جبرائيل، كما فعل لأوّل مرّة ابن سينا، لم تحقّق تطابقاً بين علم النُّبوّة الفلسفي هذا وعلم النُّبوّة الإسلامي. إذ بينما يكون اختيار النّبي في علم النُّبوّة الإسلامي بفعل الإرادة الإلهيّة وحدها ولا يحتاج إلى بذل جهود خاصة من جانب الإنسان ولا يشترط وجود مواهب فكرية مسبقة فإنّ الأرسطاليين يقولون: بأنّ الاتصال مع العقل الفعّال هو أعلى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشري ولا يتماهى، فيما عدا عند الفارابي، مع النُّبوّة بأيّ حال.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا نكتشف في كثير من الأحيان، عندما نمعن النظر، في مواقع مخبأة عند الفارابي ضدّ الفكر الإسلامي تعبّر بكلّ وضوح عن عدم التطابق بين النظامين وتبيّن أنّ الفارابي، وإن كان يريد أن يكون مسلماً جيداً، كان مشبعاً جداً بالفكر الأرسطي لكي يضفي على الإسلام خضوع العقل المطلوب. وهذا يظهر في المقطع

المذكور أعلاه عن «الفقه والكلام» في «إحصاء العلوم» وفي مواقع أُخرى. وهكذا يؤكِّد الفارابي في تعليقه على «كتاب العبارة» لأرسطو الفرق بين العقل الضمني والتعاليم المفروضة بحكم القانون صحيح أنَّه يستعمل هنا عبارة «الشريعة» بالمعنى العام لكن هذا التعبير يعني بالنسبة للقارئ المسلم، بالدرجة الأولى، القانون الإسلامي (الشرع):

«وإنما صار قوم يرفعون الإمكان عن الأمور لا بالمعرفة الأولى ولكن بالوضع والشريعة والقول. وفِطرهم تضطرهم إلى أن تكون أعمالهم وأفعالهم تابعة لما في فطرهم. فليس تلتفت فيما هو معلوم بالفِطرة إلى ما يظنه قوم أنه غير ذلك بالشريعة. وعلى أن الفحص في المنطق وفي الفلسفة بالجملة إنما هو بأشياء وعن أشياء معلومة بالفِطرة، وأما أشياء لازمة عن الأشياء المعلومة بالفطرة من غير أن تستعمل فيها مقدّمات شرعت أو لزمت عن أشياء شرعت، ولا أشياء صارت مشهورة في قوم ما لازمة عن رأي إنسان مقبول القول عندهم. فإن الفلسفة والمنطق ليس يُحتفظ فيها بأمثال هذه الأمور»[1].

من الواضح تماماً أنَّ حماة القدرة الكلية لا يمكن أن يتقبَّلوا مثل هذه النظرة إلى الأُمور. وينطبق الشيء نفسه على تصنيف الفارابي للوحي الديني كما نصادفه بعدئذٍ مرَّة بعد أُخرى لدى الأرسطاليين العرب حتى ابن رشد. كما أنَّ «مشرع» الديانة الكاملة - من الواضح أنَّ المقصود بذلك هو النَّبي محمَّد - لا يُقدّم إلَّا عرضاً مثالياً للحقيقة لأنَّ صياغتها الفلسفية لا يفهمها إلَّا القلَّة المدربون على ذلك. وبذلك ينزل الوحي إلى حدٍّ ما إلى مستوى الشعر والبلاغة. لم يكن لدى الفارابي أي أوهام عن النتائج المترتبة لمثل هذا الترتيب على العلاقة بين الطرفين:

«عندما يتضح للفلاسفة أنَّ هذه الديانة هي عرض مثالي للرسالة الفلسفية فلن يحاربوا الدِّين. إلَّا أنَّ الشخصيات الدِّينيَّة البارزة هي التي ستحارب الفلاسفة. فبدلاً من لعب دوراً قيادياً في إدارة الدِّين وأتباعه ترفض الفلسفة والفلاسفة. ولذلك لن

(1) Zimmermann (Hg.): Al- Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. 77.

يحصل الدِّين على دعم من الفلسفة وقد يلحق الدِّين وأتباعه ضرراً كبيراً بالفلسفة والفلاسفة»[1].

وبذلك تنبأ الفارابي مسبقاً بالصعوبات التي ستواجهها الفلسفة الأرسطالية في الإسلام وإن كان هو نفسه قد بقي، حسب علمنا، بعيداً عن هذه المصاعب.

ج - ابن سينا:

بعد الكندي العربي والفارابي التركي اصطف ابن سينا، أحد العلماء الفارسيين الكثر في العصر الإسلامي الوسيط، في سلسلة الأرسطاليين. ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، المعروف في الغرب تحت اسم «أفيسينا» (Avicenna) سنة 980 بالقرب من بخارى حيث كانت تحكم دولة السامانيين الفارسية. حرص أبوه، الإسماعيلي، في وقتٍ مبكر على تعليم ابنه الذي كان متميزاً منذ طفولته ولديه رغبة غير محدودة في التعلُّم. وما لبث بعد وقت قصير أن تفوق على أساتذته. عندما كان عمره عشر سنوات كان يعرف القرآن وجزءاً كبيراً من الأدب وبدأ في دراسة الفقه، ولمَّا بلغ السادسة عشرة من عمره كان قد درس الهندسة وأجزاء من الفلسفة ثمَّ وجَّه اهتمامه إلى الطب الذي استوعبه أيضاً في أقصر وقت. كان يدرس طيلة اللَّيالي على ضوء المصباح وينشِّط نفسه بتناول الخمر عندما يشعر بالتعب. «وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحدّ الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصلَّيت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسّر المتعسّر».

قرأ (باللغة العربية) ميتافيزيقيا أرسطو، وحفظها في النهاية عن ظهر قلب، دون أن يفهمها إلى أن وجد بمحض الصدفة في سوق الكتب تعليقاً للفارابي وبعد أن قرأه شعر وكأنَّ غشاوة قد زالت عن عينيه. «عندئذٍ سررت جداً ووزعت في اليوم التالي كثيراً من الصدقات على الفقراء شكراً لله العظيم». وقبل بلوغه الثامنة عشرة من عمره أصبح طبيباً مشهوراً واستدعي إلى بخارى عندما أُصيب الحاكم الساماني نوح الثاني ابن منصور (976 ـ 997) بمرض عجز أطبَّاء البلاط عن شفائه. أدَّى نجاح ابن سينا في

---

(1) Mahdi (Hg.): Al- Farabi's Book of Letters, 55.

علاج المرض إلى فتح الباب أمامه للدخول إلى مكتبة الحاكم. «وهناك رأيت كتباً لا يعرف معظم الناس حتى اسمها والتي كنت أنا نفسي لم أرها من قبل ولم أرها مرَّة أُخرى فيما بعد أبداً». قرأ كُلّ شيء وكان يشعر في الثامنة عشرة من عمره أنَّه قد استوعب جميع معارف عصره. «كنت آنذاك أحفظ العلم أكثر في الذاكرة؛ أمَّا اليوم فقد أصبح العلم في ذاكرتي أكثر نضجاً. لكن العلم واحد. فمنذئذٍ لم أتعلم شيئاً إضافياً جديداً». من الناحية الأُخرى كان يتابع أيضاً قراءة كلّ كتاب جديد ويُقلِّب صفحاته بحثاً عن أشياء لم يزل يجهلها.

بعد مرحلة التعلُّم هذه عاش حياة مكثَّفة إلى أبعد الحدود غنية بالعمل والمتعة والمغامرات كوزير وطبيب في خدمة العديد من الحكَّام. كما شارك في العديد من الحملات العسكرية. وفي قصيدة يتحدَّث فيها عن سيرته الذاتية يصف قوَّته كمحارب بأنَّها تساوي قدرته كمعلِّم وكعالم، ويقول في مقتطف منها:

أنـي وإن بـان عنـي مَـن بُليـت بـه ... فـي عينـه كمـه فـي أذنـه صمـم

مميـز مـن بنـي الدنيـا يميزنـي ... أقـل مـا فـيّ ليـس الجـل والعظـم

بـأي مأثـرة ينقـاس بـي أحـد ... بـأي مكرمـة تحكينـي الأمـم

* * *

أنـي وإن كانـت الأقـلام تخدمنـي ... كـذاك يخـدم كفـي الصـارم الخـذم

قـد أشـهد الـروع مرتاحـاً فأكشـفه ... إذا تناكـر عـن تيـاره البهـم

الضـرب محتـدم، والطعـن منتظـم، ... والـدم مرتكـم، والبـأس مغتلـم

* * *

أمـا البلاغـة فاسـألني الخبيـر بهـا ... أنـا اللسـان قديمـاً والزمـان فـم

لا يعلـم العلـم غيـري معلمـاً عامـاً ... لأهلـه أنـا ذاك المعلـم العلـم

كانـت قنـاة علـوم الحـق عاطلـة ... حتـى جلاهـا بشـرحي البنـد والعلـم[1]

لا عجب في أن يكون لهذا الرجل خصوم أيضاً في بخارى حيث دخل بعد وفاة

---

(1) ابن أبي أصيبعة، ج2، ص12 أبيات 21 ـ 23 و26 ـ و32 ـ 34.

أبيه في خدمة الحاكم، وبعد ذلك مراراً عديدة، يقول في سيرته الذاتية: «كانت هناك ظروف أجبرتني» على تغيير المدينة. بعد تنقلات كثيرة تائهة نزل في بلاط الحاكم البويهي شمس الدولة في همذان الذي حصل على رضاه بسبب نجاحه في شفائه من مرض في المعدة. في البداية كان نديمه، وفي وقت لاحق طلب منه تولِّي الوزارة. ولكن بعد وقت قصير ثارت عليه زمرة من الجنود الشرسين واعتقلته وطالبت بإعدامه. غير أنَّ شمس الدولة رفض الطلب، وعندما عاد إليه مرض القولنج أمر بإخراجه من السجن واعتذر منه وأعاد له مجدَّداً المنصب والاحترام. ولكن في سنة 1021 توفي الحاكم شمس الدولة فاستقال ابن سينا من منصبه واختبأ في بيت أحد العطَّارين لأنَّ الوزير الجديد تاج الملك كان يتآمر ضدّه. وبدلاً من ذلك راح يراسل حاكماً آخر هو الكاكوئي علاء الدولة في أصفهان الأمر الذي كان عند اكتشافه كافياً لاعتقاله وزجِّه في سجن القلعة. بقي هناك أربعة أشهر وكتب في السجن ثلاثة كتب علمية، لكنَّه وصل، بعد هروب مغامر مع بعض الأصدقاء، متخفياً بلباس رجل صوفي، إلى أصفهان حيث تولَّى مرَّة أُخرى منصب الوزير وأمضى الأربع عشرة سنة التالية في هدوء نسبي. في سنة 1038 رافق أميره وهو مريض في حملة عسكرية وتوفي في همذان، مدينة نحسه، بمرض المغص القولوني.

حياة مكثَّفة إلى أبعد الحدود. في النهار يُؤدِّي عمله الوظيفي ويكتب كتبه، حتى 50 صفحة كُلّ يوم، ويقضي جزءاً كبيراً من اللَّيل في الكتابة والتدريس وفي النِّدامة والمتعة مع أصدقائه ومع النِّساء. «كان الشيخ قوياً في جميع الأشياء، ولكن من القوى التي كان يتميَّز بها كانت القوَّة الجنسية هي الأقوى والأطغى». ويعيد الجوزجاني، صديقه وكاتب سيرة حياته، موته المبكر نسبياً - توفي وعمره 56 أو 57 سنة - إلى هذه الطريقة في الحياة[1]. أُصيب المعلِّم مثل سيِّده البويهي بمرض (القولنج، أو المغص القولوني) وعالج نفسه بنفسه فترة من الزمن. وكان يعمل حتى ثماني حقنات في اليوم الواحد. لكن قلَّة حذره وممارسته الكثيرة للجنس، وأيضاً وقوع طبيب معالج في خطأ وتناوله جرعة كبيرة من الأفيون أعطاه إيَّاها أعداؤه في البلاط، كُلّ هذا أدَّى مرَّة بعد

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص8.

أخرى إلى انتكاسات جديدة إلى أن استسلم هو نفسه في نهاية المطاف: وأخذ يقول «المدبِّر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة»[1]. ولم تخل الساحة من المتهكمين. في إشارة إلى عنواني اثنين من كتبه الفلسفية، كتابه الموسوعي الكبير «شفاء النفس» وكتاب آخر أصغر بعنوان «النجاة» كتب شخص مجهول أبيات الشماتة التالية:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفا ولم ينج من موته بالنجاة[2]

وهكذا نجد أمامنا مرّة أُخرى صراع المقدرات. شخصية ابن سينا القوية الذي لم يبال بتحريم الخمر والذي تشعّ من سيرته الذاتية ثقة صحية بالنفس، والذي لم يتهيب من إعطاء كتابه الفلسفي الرئيسي عنواناً استفزازياً بالنسبة لآذان الناس المتدينين ـ ذلك أنَّ «شفاء النفس» لا يأتي في الإسلام من الفلسفة وإنّما من الكتابات المقدّسة ـ وعلى الجانب الآخر المتدينون المتزمتون حماة القدرة الكلية (الإلهيّة) ومن بينهم العالم الكبير الغزالي الذي سيضعه على كرسي الاتهام ويحكم عليه، بعد موته، بالإعدام مع الفارابي بتهمة الكفر والزندقة.

لكن ابن سينا نفسه لم يكن يريد أن يكون كافراً ولا الفارابي. فتفكيره الديني الذي حلّله بعمق لوي غارديه[3] يُقدّمه مسلم متدين على طريقته مع ميل واضح إلى التصوف. يتبنّى ابن سينا كالفارابي نظرية الفيض من «لاهوت أرسطو» كركيزة أساسية لصورته عن العالم. إلّا أنَّ هناك فارقاً بينه وبين الفارابي يتمثّل في أنَّ العقل الأوّل الفائض عن «الواحد» والذي يُسمّيه «العقل الكلي» لا ينبثق عنه عقل تال فقط وإنّما أيضاً «نفس»، أي شكل، وما يتبعه من جسم، أي ما يُسمّى الفلك «المحيط»، ومن هذه الثلاثية تنبثق بعدئذٍ ثلاثيات أُخرى تشمل العقل والنفس والأجرام السّماويّة. ولقد ساوى ابن سينا بين «الأنفس» أو أرواح النّجوم وبين الملائكة الإسلامية.

---

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص9.

(2) المصدر السابق نفسه، الجزء الثاني، ص9.

(3) La Pensée religieuse d'Avicenne.

على الرغم من أنّه يذكر بين حين وآخر آيات قرآنية - ويُفسِّرها طبعاً بطريقة مجازية - فإنَّ نظامه الفكري بمجمله فلسفي - ربَّاني وبالتالي ليس بأي حال إسلامي بالمعنى الحرفي. بالمقابل فإنَّ فكرة المشاركة ظاهرة عنده أيضاً بشكل واضح. ويتجلى هذا في نظرته إلى الوجود[1] المنسجمة مع العصر الوسيط اللاتيني وأيضاً في علم نفسه، اللذين يعدّان كلاهما من أكثر أفكاره أصالة كفيلسوف.

يشكّل النواة الأساسية لعلم الوجود عند ابن سينا التميز بين الذات والوجود وكذلك بين الوجود الضروري والوجود الممكن هو الوجود الذي، خلافاً للوجود الضروري لله، يمكن أن يكون وجودياً وغير وجودي أيضاً. وهو لا يستطيع الانتقال من حالة القدرة الكامنة إلى حالة القدرة الراهنة إلَّا بواسطة مسبّب، وهذا المسبّب هو في نهاية المطاف الله، السبب الأول (العلة الأولى). إلَّا أنَّ الله عند ابن سينا لا يؤثّر على ما يحدث على الأرض، خلافاً لما جاء في العقيدة الأشعرية، بصورة مباشرة وإنما عبر سلسلة تملأ الكون من العقول الذكية الفائضة عن الواحد والمتحكمة في أفلاك النجوم. إنه الوجود المتدفق، وهو علم الله أيضاً، الذي يستمدّ منه الأرضي غذاءه.

فقط الله يملك بذاته الوجود الضروري وهو «واجب الوجود بذاته»، وهذا يعني أن الذات والوجود يجتمعان عنده في كيان واحد. وكلّ ما يبقى هو إما في حالة الوجود الممكن أو، إذا ما كان موجوداً بالفعل، في حالة الوجود الضروري «واجب الوجود بغيره»، وهذا «الغير» هو الله أو الذكاء الملهم. هنا ينضاف الوجود كعارض إلى ذات الموجود، وعلى هذا الأساس يبقى وجوداً ممكناً لأنه، على عكس الوجود الأبدي للخالق، محدّد بزمن.

علم الوجود عند ابن سينا معقد ولا يخلو في تفاصيله من المشاكل والتناقضات، الأمر الذي لا نستطيع التطرّق إليه هنا. المهم بالنسبة لموضوعنا في علم الوجود السينوي هو مشاركة الوجود المخلوق في الوجود الإلهي والتي تتخذ ملامح تُشير إلى الإيمان بوحدة الوجود (الفلسفة القائلة بأنَّ الله والطبيعة شيء واحد). يتحدث غارديه

---

(1) Goichon: la distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina.

أيضاً بخصوص ابن سينا عن «تواصل الوجود»[1]. وفي هذا الإطار ينبغي النظر إلى علم نفسه وبخاصة إلى علمه المعرفي وإلى مفهومه عن الصلاة أيضاً، تحدث المعرفة عنده على ثلاث مراحل:

أ. الإدراك الحسي: وهو يحتاج إلى حضور مادة، حضور أجسام، لكي يتم التعرّف عليها.

ب. الخيال: وهو يحتاج إلى تجريد الصورة عن المادة التي تنعكس في تلك الصورة (استحضار صور الأجسام في الذاكرة).

ج. العقل: فهو يدرك الأشكال الخالصة، الكليات.

إلى جانب الحواس الخارجية الخمس يتحدث ابن سينا عن خمس حواس داخلية هي:

1. الحاسة العامة، وهي نوع من التنسيق بين جميع الانطباعات الحسية، والأحاسيس والأفكار.

2. القدرة على التصوّر التي تحافظ على الصور.

3. القدرة على التصوّر التي تركّب الصور.

4. قوة التقدير («الوهم») التي تتجاوب عاطفياً مع الانطباعات الحسية.

5. قوة الذاكرة التي تخزّن المعاني.

قوة التقدير مهمة إلى أبعد الحدود. فهي تشمل مجال الغرائز كما نلاحظ ذلك في عالم الحيوان: فالكلب، مثلاً، يهرب من العصا إذا ما كان قد ضُرب بها قبل ذلك. وينتمي إلى هذا المجال أيضاً التأثيرات الجسدية للانفعالات النفسية التي يتحدث عنها ابن سينا في كتبه الطبيّة، وبالتحديد في كتابه «القانون في الطب» والأرجوزة الطبّية والتي استعملها بين حين وآخر في علاجاته الطبية[2]. غير أنّ الأهم بالنسبة لسياقنا هو نظرية ابن سينا عن العمليات الذهنية التي يستند فيها أيضاً إلى آراء الفارابي. فبينما

---

(1) Gardet: La Pensée..... 49.

(2) Bürgel: Pathologie in Arabic Mediciney A view of its Ideological and Anthre. Opological Setting, 18f.

يصل الإنسان، حسب أرسطو، إلى المفاهيم العامة عن طريق التجريد عن الأشياء الجزئية المشاهدة، يتلقاها، حسب ابن سينا، عن طريق العقل الفعال، أي العقل العاشر، بعد أن أصبح مؤهلاً لذلك عن طريق الملاحظة المجردة والتأمّل. المعرفة تصبح بهذا الشكل نوعاً من الصلاة.

يجب أن نذكّر هنا أنَّ التعبير «نوس بويتيكوس» (Nous Poietikos) (العقل الخلّاق) عند أرسطو يعبّر عن الجزء الفعّال في النفس البشرية، بينما يعني هنا، كما عند الفارابي، المستوى الأدنى للعقول السماوية (العقل القدسي أو العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكلّ، ثم العقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل الهيولاني والعقل العملي والعقل النظري).

ولعلّنا نعبّر مع آ.م غواشون Goichon عن أسفنا من أن ابن سينا ينتزع من النفس البشرية أعلى وأسمى قدراتها ألا وهي القدرة على معرفة العالم اللامرئي المتخيَّل عن طريق التجريد ويجعلها مجرد مستقبل سلبي لما يزوّدها به العقل الفعّال[1]. وعلى أي حال فإنَّ فكرة المشاركة تتصدر بكلّ وضوح هذه النظرية المعرفية، التي يبدو أنها ترمي إلى علم النبوة.

وأخيراً الصلاة. فلم يعالج ابن سينا موضوع الصلاة في إطار علم نفسه وحسب وإنما في بحث صغير خاص عن جوهر الصلاة. فهو يميّز بين نوعين، أو أصحّ، ثلاثة أشكال للصلاة ألا وهي: أولاً «الدعاء» و«الصلاة» ثم يذكر شكلين للصلاة هما الصلاة الشكلية الخالصة المؤداة «خارجياً» أو «ظاهرياً»، والصلاة المؤداة «داخلياً». يضع ابن سينا أفكاره عن الصلاة في إطار كوسمولوجي كوني. عند «الدعاء» تؤثّر النفس البشرية بقوتها التصورية على «النفوس السماوية» وعلى تصوراتها التي تتطابق مع الأشكال الأرضية. «الصلاة تصبح هنا قوة نفسية لها، حسب قوانين الكون الأكبر، تأثيرات فيزيائية (مادية) مع ضرورة مماثلة للضرورة التي يؤثر فيها التخيّل على الجسم»[2]. أما في الحقيقة فإنَّ الأفلاك لا تتأثر وإنما تدفع المصلي إلى إقامة

(1) مقال «ابن سينا» في الموسوعة الإسلامية، الجزء الثالث، ص943.

(2) Gardet: La pensée... 136.

الصلاة التي يبدو قبولها مع ذلك نتيجة لفعل الصلاة ـ أفكار تتكرر فيما بعد عند جلال الدين الرومي[1].

وفيما يخصّ شعائر الصلاة تُضاف إلى ذلك فكرة مهمة أخرى: الحركات المفروضة التي يؤدّيها المصلّي هي، من الناحية الأولى، تعبيرٌ عن الحركة الداخلية للنفس التي تقلّد بدورها حركة الأفلاك، وهي، من الناحية الأخرى، تعبيرٌ عن خضوع الجسم البشري لآخر العقول أي للعقل الفعّال الذي يُجري المصلي اتّصالاً معه. والأداء الظاهري للصلاة لا يستطيع تجاوز هذه المرحلة بل يبقى في ظل الخوف من العقاب والأمل في الثواب. أما الصلاة الداخلية فيمكن أن تصل إلى درجة «رؤية الخالق»[2].

ولكن مهما بدا ابن سينا في بعض النقاط إسلامياً فإنَّ الإطار الذي يتحرّك فيه يبقى ضمن نظامه الفلسفي. وحتى أفكاره عن الصلاة هي، كما يعبّر غارديه، «عقلانية تماماً». فالصلاة، بالنسبة إلى ابن سينا، هي في أعلى أشكالها «علاقة حميمية مع عالم الأشياء المتخيّلة ورؤية عقلانية للوجود الضروري». ويظهر هذا الاستقلال لتفكيره عن الإطار الإسلامي بوضوح خاص في كتاباته الصوفية. وهكذا فإن بحثه المختصر عن جوهر الحبّ هو نصّ يستند إلى حجج فلسفية محضة[3] كما أن استعاراته المجازية الصوفية المشهورة الثلاث هي، كما يسمّيها كوربان، «تقارير تخيلية» (رؤيوية) تخلو من الشواهد القرآنية[4].

ولذلك لا نستغرب أنَّ ابن سينا يُبدي أيضاً الاستقلالية نفسها في تفاسيره للقرآن التي، تجدر الإشارة إلى أنها لا تقتصر على ورودها في كتبه في أماكن متفرقة هنا وهناك بل وأيضاً في أبحاث مستقلة مخصصة لهذا الغرض. أشهر مثال تفسيره لآية النور، فهو موجود في إشاراته وملاحظاته الفلسفية[5] وأيضاً في رسالته المفتوحة عن البرهان

---

(1) Schimmel: The Triunphal Sun, 352-366.

(2) Gardet: La pensée, 135-138.

(3) ملخص عند بيرغل: Bürgel: Liebestheorie.

(4) كوربان: Corbin: Avicenne et le récit visionnaire.

(5) «كتاب الإشارات والتنبيهات»، في أماكن متفرقة.

على الرسالة النبوية («رسالة في إثبات النبوات»). هذا النص الأخير قصير جداً لكنه غنيٌّ بالاستنتاجات وحتى في السؤال الذي يوجهه المؤلف، حسب العادة المتّبعة في زمانه، لصديق - يبقى اسمه مغفلاً -: «سألت، أصلحك الله، أن أجعل جمل ما خاطبتك به في إزالة الشكوك المتأكّدة عندك في تصديق النبوّة لاشتمال دعاويهم على ممكن سُلك به مسلك الواجب ولم تقم عليه حجّة، لا برهانيّة ولا جدليّة، ومنها ممتنعة تجري مجرى الخرافات، التي للاشتغال في استيضاحها من المدّعي ما يستحقّ أن يُهزَأ به، في رسالة. فأجبتك مدّ الله في عمرك إلى ذلك بأن قلت»[1].

الحلّ الذي يقدّمه ابن سينا يلبّي توقعاتنا. بعد مقدمة نظرية عن العقل البشري يؤيد - مستنداً إلى أفلاطون - حق النبي، لا بل واجبه، في أن ينقل الوحي بلغة رمزية ثم يدعم هذا الرأي بالأمثلة لكن ابن سينا لا يتطرّق إلى الأنبياء الآخرين. فقط محمد يرد ذكره باقتضاب في نهاية الجزء الأول حيث يقول: «وأمّا صحّة نبوّة نبيّنا محمّد ﷺ، فتبين صحّة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء ﷺ. ونحن معرضون عن التطويل»[2].

بعد ذلك يلي الجزء الثاني الذي يتعلّق بـ «حلّ الرموز التي طلبتها مني»، أي بالتفسير المجازي للنصوص القرآنية. المثال الأول هو آية النور مباشرة ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[3].

يطبق ابن سينا هنا هذا المقطع، مستنداً إلى أرسطو، على مفهومه عن العقل. ولا نستطيع هنا أن نشير إلّا إلى أهمّ ما فيه: المشكاة هي العقل المادي، النفس العقلية. والمصباح هو «العقل المكتسب»، وهو مفهوم مهم في نظرية المعرفة عند الفارابي. وشجرة الزيتون هي «القوة الفكرية» وتُسمّى ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ لأنها لا تنتمي إلى

(1) «في إثبات النبوات»، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص47.

(3) سورة النور، الآية 35.

قوى العقل المضيئة ولا إلى النفس الغريزية المظلمة. ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾ (...) هو مديح لهذه القوة الفكرية وإلخ...»[1]. المثال التالي هو آية أبسط كثيراً وتتعلق بالملائكة «على أطراف السماء»: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَاۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[2]. وما من شك لدى ابن سينا في أنّ المقصود بالملائكة الثمانية الأفلاك الجوية الثمانية، والمقصود بالعرش الفلك الأعلى المحيط[3]. تبيّن الشواهد القليلة كيف يتعامل ابن سينا مع النصوص القرآنية: فهو يقدم دليلاً كيف يجب أن يقرأ القرآن فلسفياً.

في الختام نقدّم هنا قصيدته المشهورة كمثال آخر على مصير النفس بالمعنى الأفلاطوني المحدث. تكمن الصلة الوحيدة فيها مع القرآن في الكلمة الأولى «هبطت» («نزلت إلى أسفل»). وهذا يذكّرنا بالرواية القرآنية عن طرد آدم وحواء من الجنة وبالأمر الإلهي ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾[4] (بالجمع) أو ﴿ٱهْبِطَا (بالمثنى) مِنْهَا﴾[5]. ولكن هناك بعد ذلك تفسيراً آخر، إذ إنّ هبوط النفس من السماء إلى الأرض مسألة مختلفة كلّ الاختلاف عن الطرد من الجنة. إلّا أنّ ابن سينا يستعمل هنا صوراً من الشعر العربي القديم ويشبه مكان نشوء النفس بالحمى المبارك الذي يعني فِناء الهيكل وأيضاً خيام النساء في مخيم البدو، ويشبه الأرض بالآثار الباقية من مخيم مهجور التي تذكر الشاعر عادة بالعلاقة الغرامية المنقطعة بسبب نزوح القبائل من مخيم إلى آخر. كما ويستعمل أيضاً صورة الطائر السجين التي تستند إلى رسالة ابن سينا في الطير إحدى الرسائل المجازية الثلاث المذكورة آنفاً:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنِفَت وما أنِسَت فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

---

(1) في إثبات النبوة، 49 ـ 52.

(2) سورة الحاقة، الآية 17.

(3) في إثبات النبوة، 53، وما بعدها.

(4) سورة البقرة، الآية 36.

(5) سورة طه، الآية 123.

وأظنها نسيت عهوداً بالحِمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها من ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخُضَّع

تبكي إذا ذكرت دياراً بالحِمى بمدامع تهمي ولما تقطع

وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدَّها قفص عن الأوج الفسيح الأربع

حتى إذا قرب المسير إلى الحِمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت مفارقة لكل مُخَلَّف عنها حليف الترب غير مشيع

وبدت تُغَرّد فوق ذروة شاهق سامٍ إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإله لحكمة طُويت عن الفَطِنِ اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخَرْقُها لم يرقع

وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنه برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع[1]

تترك القصيدة معنى الحياة الأرضية في الظلمة وتنتهي بنغمة لاأدرية حائرة لكنها تتحدث أيضاً عن ابتهاج النفس المتحررة من القيود وعن العودة إلى المنشأ، ولكن كلّ هذا في إطار يولد الانطباع مرة أخرى بأنَّ هذا الفيلسوف الهام يبني منظومته الفكرية دون الإسلام.

د - ابن باجه

وُلد أبو بكر بن يحيى بن باجه في أواخر القرن الحادي عشر. ولم يكن فيلسوفاً فحسب وإنما أيضاً شاعراً وموسيقياً موهوباً. وقد تولّى مرتين منصب الوزير في دولة

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص141.

المرابطين في ساراغوسا وإشبيلية. ومن الأمور القليلة المعروفة عن حياته أنه قد دخل السجن مرتين، المرة الثانية بسبب شبهة الزندقة. وقد حالت وفاته المبكرة - توفي سنة 1139 - دون إكمال كتابه الأخير. وتُشير الأخبار الشحيحة عن سيرته الذاتية، التي يُعدّ بعضها، فوق ذلك، غير مؤكّد، وقلّة مؤلفاته إلى أنّ هذا الرجل المثقف والأديب الذواقة قد عانى من الارتياب المتنامي للدوائر الإسلامية المحافظة ضدّ الفلسفة. وبالفعل ندر أن تمتع أنصار الفلسفة اليونانية في الأندلس، حيث كان يسود المذهب المالكي، بمكانة في المجتمع[1].

أهم مؤلفات ابن باجه بحثٌ عن توحّد العقل الفعّال مع الإنسان («رسالة اتّصال العقل بالإنسان»)، ذلك المفهوم الذي تعرفنا عليه عند الفارابي وابن سينا، ثم كتاب بعنوان «تدبير المتوحّد». تتألف فلسفة ابن باجه، مثل فلسفات سابقيه، من فلسفة أرسططالية مملوءة بالنغمات الأفلاطونية المحدثة التي تدور حول السعادة. وتمثّل نقطة الانطلاق تلك الأخلاق التي وضعها أرسطو وتبنّاها كلّ من الفارابي وابن سينا والتي تقول بأنّ أقصى درجات السعادة الإنسانية تكمن في نوع من Imitatio Dei. وكما فعل الفارابي وابن سينا يجمع ابن باجه هذه الفكرة مع الكوسمولوجيا الأفلاطونية الجديدة ويجعل الشعور بالسعادة يبلغ ذروته في الاتحاد مع العقل الفعّال («الاتصال بالعقل»). وهذا الهدف لا يتحقّق بدون جهد بل لا بدّ لتحقيقه من التفتّح الكامل لعقل الإنسان. ويتحاشى ابن باجه صراحة حدوث التباس مع التوقعات الصوفية والغنوصية ويقول: إن المعرفة لا يمكن أبداً أن يتمّ التوصّل إليها بالنشوة وحدها دون معرفة عقلية. إذ لو كان هذا ممكناً لبقي أنبل جزءٍ لدى الإنسان - ألا وهو العقل - معطّلاً ولا حاجة له[2].

يجعل السعي إلى الاتّحاد مع العقل الفعّال الإنسان، وهذا ما خبره ابن باجه من تجربته الشخصية، متوحّداً. لكن هذه هي مشكلة الكتاب الثاني لابن باجه والذي بقي غير مكتمل. في كتاب «تدبير المتوحّد» يتعلق الأمر بالسؤال عن كيف يمكن للفيلسوف أن يعيش في مجتمع لا يتفق مع طموحاته الأخلاقية والروحية، في وسط مريب ومعاد.

---

(1) Bello: Contraversy, p5.

(2) «رسالة اتصال العقل بالإنسان»، ص55 وما بعدها.

واستناداً إلى الفارابي وسابقيه يميّز ابن باجه بين سلسلة من أشكال الدولة: الدولة النموذجية، ودولة الشرف (التيموقراطية)، ودولة الجماهير (الديموقراطية) ودولة الفتوحات. والدولة الكاملة (التي بلغت درجة الكمال) هي الدولة الخالية من العيوب والخصومات والأمراض، أي الدولة التي لا تحتاج إلى أطباء ولا إلى قضاة. أما الدول غير الكاملة فهي المبتلية بجميع هذه النواقص وهي لذلك تحتاج ليس فقط إلى أطباء وقضاة وإنما قبل كلّ شيء إلى قواعد ملزمة كتلك الموجودة في الأديان وكذلك إلى ظهور أناس متميزين يشفون المجتمع من الأمراض كالأطباء («طب المعاشرة») ـ وبالمناسبة هذه الفكرة ـ أن يكون قائد الدولة طبيب المجتمع ـ موجودة أيضاً في الكتابات السياسية للفارابي.

في الدولة الكاملة يستطيع الإنسان الساعي إلى الاتحاد مع العقل الفعّال العيش بكلّ بساطة لأن المجتمع لا يعيقه. أما في الدول غير الكاملة «كما هي موجودة اليوم» فالأمر مختلف. هنا يحدث نزاع بين طبيعته ككائن اجتماعي واهتماماته وأمانيه الروحية. عندئذٍ لا يبقى له إلّا الهروب من العالم ـ بلغة اليوم يمكن القول: الهجرة الداخلية ـ أو الهجرة الخارجية إلى دولة مثالية أو شبه مثالية.

وكان الفارابي قد وصف في إحدى كتاباته الفلاسفة بأنهم «نوابت» وحدانية في مثل هذه الأوساط، وفي كتابه «فصول المدني» نقرأ الجملة التالية: «حرُم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأمّا إن كانت معدومة فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش، والموت خير له من الحياة»[1]. وسنجد أيضاً مرة أخرى تساؤلاً مشابهاً عند الفيلسوف الأرسطي التالي.

هـ - ابن طفيل

وُلد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل في بداية القرن الثاني عشر في وادي آس (Guadix) على مسافة 65 كيلو متراً شمال شرق غرناطة. عمل في بادئ الأمر طبيباً

---

(1) الفارابي، فصول المدني، المادة 88، ص164.

في غرناطة وكان بعد ذلك كاتب حاكم الإقليم في هذه المدينة ثم أصبح سنة 1154 كاتب حاكم سبتة وطنجة، وأخيراً الطبيب الشخصي للموحّد أبي يعقوب يوسف (1163 ـ 1184) في إشبيلية. كان له تأثير كبير على الأمير وجلب ابن رشد الشاب إلى قصره. ويروي أحد تلامذة ابن طفيل أن الأمير كان يميل إليه إلى أبعد الحدود وكان يقضي أياماً وليالي معه في سنة 1182 حلّ محلّه بسبب تقدّمه في العمر ابن رشد كطبيب للبلاط، لكنه بقي محتفظاً بحظوة لدى الأمير وحصل بعد وفاة الأب سنة 1184 على صداقة ابنه وخليفته على عرش الموحّدين أبي يوسف يعقوب، لكنه توفي بعد عام واحد في سنة 1185 أو 1186.

ألّف ابن طفيل واحداً من أظرف الكتب ليس فقط في الفلسفة الإسلامية وإنما أيضاً في الأدب العربي في العصر الوسيط ألا وهو قصة «حيّ بن يقظان» التي توصف خطأً في كثير من الأحيان بأنها «رواية فلسفية». ولقد أثارت الاهتمام في وقت مبكر في بلاد الغرب أيضاً وترجمت إلى اللغة اللاتينية بعنوان «Philosophus autodidactus» ثمّ نشرت مع النص العربي سنة 1671 في أوكسفورد[1]. ويعتقد بأنَّ هذه الترجمة يمكن أن يكون دانييل ديفو قد استوحى منها روايته «روبنسون كروزو» التي نشرت سنة 1719. لكن رواية ديفو استندت إلى حدث حقيقي، إلى ما شهده وعاشه البحّار ألكسندر سلكيرك الذي طرحته العاصفة في جزيرة مقفرة والذي قام ديفو بمعالجة ما رواه وكتابته بصورة مزيّنة. كما أنَّ غرض ابن طفيل مختلف كليّاً عن غرض ديفو.

وُلد حيّ بن يقظان في جزيرة غير مأهولة عن طريق التلقيح البدئي في وحل الضفة. وقامت غزالة بتغذيته خلال السنين الأولى من حياته. ولما ماتت فتح جسمها لكي يكتشف سرّ الحياة فوصل إلى حجرات القلب واستخلص وجود مبدأ حياتي هرب عند الموت، ألا وهو الروح، لكن السنين التالية كانت في بادئ الأمر مملوءة بالخبرات والتجارب العملية؛ ذلك أنه كان مضطراً لتوفير الغذاء والملبس. وفي سنّ الواحدة والعشرين بدأت مرحلة المعرفة الفلسفية ودامت 14 عاماً ـ عملية نموّ حيّ تتحقّق على مراحل مدة كلّ منها 7 أعوام أو 14 عاماً. وفي سنّ الخامسة والثلاثين يشعر

(1) Fück: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, 90.

بأنَّ هناك وراء المعرفة العقلية معرفة أخرى أعلى. فيدفعه حبّه للكائن الأعلى إلى الاستغراق التأملي في هذا الكائن حيث يعيش لحظات من الحالات الصوفية والبهجة المنتشية.

كان من الممكن انتهاء «الرواية» هنا لو أراد الكاتب منها فقط إثبات القدرة الضمنية للعقل على التوصّل إلى أعلى درجات المعرفة. لكن القصة تتضمن جزءاً ثانياً يبدو لي من الناحية التاريخية الفكرية أكثر أهمية من الجزء الأول الذي، مع كلّ ما يثيره من حماس، يستند، كما نعرف منذ زمن طويل، إلى فرضية خاطئة. أما الجزء الثاني فهو واقعي. في الجزيرة المقفرة يلتقي مع حي شخص آخر طرحته العاصفة اسمه أسال فيعلمه اللغة التي يتبادلان بها الخبرات والقناعات حيث يتبين لهما مسرورين أن آراءهما الدينية متطابقة على الرغم من أن أسال اكتسب عقيدته عن طريق التربية وهي تستند إلى تعاليم أحد الأنبياء. بكلمات ابن طفيل: «فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذّات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان»[1].

سأل حيّ بدوره أسال عن تعاليم دينه. فذكر له أسال الصلاة والزكاة والصيام والحجّ، أي إنَّ الأمر يتعلّق بكلّ وضوح بالإسلام، على الرغم من أن كلمة إسلام لم تذكر أبداً. وهذه المسألة مهمة لأنَّ ابن طفيل يوجّه انتقاداً شديداً لهذا الدين ولنبيّه.

«إلّا أنّه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما: لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزَّه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب!

---

(1) «فلسفة ابن طفيل ورسالة حيّ بن يقظان»، ص91.

والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسّع في المآكل، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل، والإعراض عن الحق؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلّا ما يقيم به الرمق. وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال: كالزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً، ويقول: «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة».

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه، أن الناس كلهم ذوو فطرٍ فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]؟»[2].

تحت تأثير العطف على الناس في جزيرة أسال يقرر حيّ وعظهم ويفشل. إذ حتى أفضل الناس بينهم لا يريدون سماع أي شيء جديد ويرفضونه باستياء. وينطبق عليهم ما كان ينطبق على سلامان صديق أسال: إذ «وتعلق سلامان بملازمة الجماعة، ورجح القول بها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف»[3]. فالغالبية العظمى لهذا الشعب تتبع أهواءها وأمزجتها وفي أحسن الأحوال تؤدي أحد التصرفات المفروضة «لكي يتزين به أو يدافع عن رقبته»[4].

عندئذٍ يدرك حيّ عبثية تصرفه «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أنَّ الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه»[5]. لا بل إنه يعتذر

---

(1) سورة الفرقان، الآية 44.

(2) فوك: المصدر نفسه.

(3) فوك: المصدر نفسه، ص141. وانظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ص88.

(4) فوك: المصدر نفسه، ص149. وانظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ص95.

(5) فوك: المصدر نفسه، ص149 وما بعدها. وانظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ص25.

من سلامان وأصدقائه ويتراجع عمّا قاله وينصحهم بالتقيّد الصارم بالتعليمات والفرائض وبتنفيذ الشعائر والتصرفات الظاهرية لأنَّ في ذلك وحده يكمن طريق نجاتهم وأنَّ محاولة لإيصالهم إلى قناعة أخرى لن تؤدي بهم إلَّا إلى الهلاك. بعد ذلك يُغادر هو وأسال هذا البلد ويعودان إلى جزيرة حيّ، جزيرة المعزولين، ويقضيان هناك بقية أيامهما في عبادة الله ولكن حيث يبقى حيّ القدوة وأسال يحتذي به «ويقترب منه أو يكاد»[1].

لا شك في أنَّ هذا النص بالغ الأهمية بالنسبة لموضوعنا ووثيقة غنية بالعِبَر. إذ إنَّ ما جعل بطل ابن طفيل يتراجع في النهاية عمّا قاله، أي عن النقد الشديد للشكلانية والشعائرية والتمسّك الحرفي بالنص الشرعي وافتقار الدين إلى الأخلاق الروحانية، والمقصود بالدين هو بالتأكيد الإسلام، فإن هذا هو ما قاله للتو. والشريعة المنتقدة بهذه القسوة لا تبرّر في النهاية إلَّا بكونها مفصّلة على قياس ومستوى الناس الذين معظمهم يشبه الحيوانات غير العاقلة. والنصيحة المقدمة لسلامان الموصوف بأنه شكلي وشديد الخوف، بأن يتمسّك بطريقه، لها وقع ساخر وتعبّر على أي حال عن الاستسلام واليأس. والحل الوحيد للبطلين هو العودة إلى الجزيرة المنعزلة التي يجب أن تعوّض عن غياب الدولة المثالية. ولكن في الختام يتمّ التأكيد على أنَّ حيّ بن يقظان، الذي يعود الفضل في ما اكتسبه من معرفة إلى التأمل العقلي وحده، يقف فوق أسال الذي يعود الفضل في معرفته إلى تربيته الدينية. لكن أسال هو الوحيد، من بين شعب الجزيرة المربّى على الشريعة، الذي يتبع حيّ وإن كان «تقريباً» فقط.

الجدير بالملاحظة أن ابن طفيل يكتب هكذا على الرغم من أنّه لم يكن في حياته مضطراً إلى هذه النتيجة. فقد كان له الحظ النادر أن يعيش دون تهديد تحت حماية حاكم مهتم بالفلسفة. لكن الوضع الاجتماعي في جزيرة أسال كان دون شك مطلعاً عليه. ولقد تعين على خليفته ابن رشد التعرّض لهذا الوضع دون أي حماية[2].

---

(1) استعار ابن طفيل اسم بطله حيّ بن يقظان من ابن سينا الذي ألّف تقريراً عنوانه هذا الاسم نفسه ولكن محتواه يختلف كلياً عن رواية ابن طفيل.

(2) انظر بخصوص النص: بيرغل: Bürgel: Symbols and Hints.

و - ابن رشد

وُلد أبو الوليد بن أحمد بن رشد سنة 1126م في قرطبة وتوفي سنة 1198م في مراكش. وهو يمثّل ذروة، وفي الوقت نفسه، النقطة الختامية للمدرسة العربية الأرسططالية. وكان، مثل ابن سينا، فيلسوفاً وطبيباً، وفوق ذلك قاضياً - وهذه علامة مميزة للمثالية التعليمية المتغيرة في زمانه.

ذلك التبدّل المناخي الفكري الذي يظهر في مسارات تعليم الأطباء من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر والتي نجدها مسجلة عند ابن أبي أصيبعة. في سنة 1153م كان في مراكش، ربما في خدمة الموحّد عبد المؤمن (1130 ـ 1163م)، مكلفاً ببناء معاهد أمر الأمير ببنائها آنذاك، ثم عمل بعد ذلك في الرصد الفلكي أيضاً. ولعلّه قد تعرف هناك على ابن طفيل الذي قدمه فيما بعد للموحّد التالي، أبي يعقوب يوسف (1163 ـ 1184م) عند ما طلب هذا الأخير كتابة تعليقات على فلسفة أرسطو وكان ابن طفيل غير قادر على ذلك بسبب تقدمه في السن.

يؤرّخ اللقاء في سنة 1169م. في ذلك اللقاء طرح الأمير على ابن رشد السؤال العويص، عمّا إذا ما كانت السماء مؤلفة من مادة موجودة أبداً أم لها بدء في الزمن؟ وبطبيعة الحال كان ابن رشد يعرف أن هذا السؤال هو أحد الأسئلة الثلاثة التي يتقرّر في ضوئها، حسب «تهافت» الغزالي، ما إذا كان المرء مؤمناً أم كافراً. ولذلك تردّد في الإجابة. ولكن عندئذٍ بدأ الأمير حديثاً فلسفياً مع العجوز ابن طفيل برَّد على الفور جميع مخاوف الفيلسوف الشاب. والآن عبَّر صراحة عن رأيه وأظهر معارفه الفلسفية وحصل على تكليف بكتابة التعليقات (الشروحات) التي شكلت بالفعل الجزء الرئيسي ممّا كتبه في حياته وأعطته لقب «الشارح» الذي كان معروفاً به في العصر الوسيط اللاتيني كما جاء في «الكوميديا الإلهية» لدانتي[1]: Averrois che il gran commento feo.

في ما عدا انقطاع قصير بقي ابن رشد حتى وفاته في خدمة هذه الأسرة الحاكمة، اعتباراً من سنة 1169م قاضياً في إشبيلية، واعتباراً من سنة 1171م قاضياً في قرطبة، واعتباراً من سنة 1182م طبيب البلاط في مراكش خلفاً لابن طفيل، وبعد ذلك قاضي

---

(1) Inferno IV, p.144.

القضاة في قرطبة. إلّا أنه في سنة 1195م غضب عليه الحاكم الجديد الموحّد أبو يوسف يعقوب المنصور (1184 ـ 1199م) الذي قدّمه وهو في السبعين من عمره للمحكمة الشرعية مستجيباً لضغط الفقهاء الذين كان بحاجة إلى دعمهم في حربه ضدّ المسيحيين. أدانت المحكمة مؤلفاته وأمرت بنفيه من قرطبة إلى لوسينا الواقعة بالقرب منها ومنعت دراسة المؤلفات الفلسفية وأمرت بإتلافها. إلّا أن الأحكام لم تكن بأيّ حال مرضية للأمير الذي توجه بعد فترة قصيرة إلى مراكش وألغى هناك الأحكام في وسط أقل تعصباً وأعاد ابن رشد إلى بلاطه، لكن ابن رشد توفي هناك بعد وقت قصير. وشارك في حفل تأبينه رجل طغى فكره على فكر ابن رشد وساهم في كبته، ألا وهو المتصوّف ابن عربي[1].

حدث التأثير الحقيقي لابن رشد في بلاد الغرب وليس في الإسلام، لكن بلاد الغرب أساءت فهمه وجعلته معلّماً لحقيقة مزدوجة ـ حتى عالم الدين الفرنسي الهام أرنست رنان (1823 ـ 1892م) كان لم يزل يراه هكذا[2] ـ بينما كان ابن رشد تماماً مثل سابقيه يقدّم دوماً تعاليمه عن الحقيقة الواحدة في صيغتين لغويتين، صيغة الوحي وصيغة العقل. لنلقِ نظرة على ذلك الجزء من كتاباته الذي يتم فيه التعبير بشكل خاص عن هذه النقطة. يتعلق الأمر أولاً بثلاثة من الكتب التي ألفها خلال الأعوام 1174 ـ 1180م، ألا وهي:

1 ـ «فصل المقال وتقريب ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

2 ـ «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبهة المزيفة والبدعة المضلة».

3 ـ «تهافت التهافت».

يثبت ابن رشد في هذه المؤلفات أنه فيلسوف مطلع جيداً على الشرع الإسلامي. فإذا ما كان علماء الدين قبله يحاولون نقض الفلسفة اليونانية بطرقهم الفكرية الخاصة فإن ابن رشد يبدو أنه يحاول الدفاع عنها بطريقة التفكير التي يتبعها الفقهاء.

---

(1) Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, p.40.

(2) Averroès et l'Averroisme.

بما أنَّ الهجومات على الأرسطاليين كان لها ذروة قانونية ـ حكم الغزالي بالكفر والزندقة عليهم كان فعلاً حقوقياً ـ فإنَّ طريقة ابن رشد لم تكن مفهومة فحسب بل كانت أيضاً بالنسبة للحقوقي ابن رشد طريقة ملحة. وبهذه الطريقة يبرّر في كتاب «فصل المقال..» الفلسفة بآيات قرآنية: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾[1] حيث تستعمل العبارة القرآنية «نظر في» بالمعنى الفلسفي. ثم ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[2]. صحيح أنَّ الإشارة إلى طرد القبيلة اليهودية بني النضير[3] ليس له هنا أي علاقة على الإطلاق بالفلسفة لكنه يجعل هذه الطريقة في التأويل أكثر وضوحاً. لم يلعب ترابط النص أبداً دوراً عند استعمال آيات قرآنية للحجة الشرعية.

يميّز ابن رشد بين طريقة منطقية للاستنتاج تستند إلى العقل وطريقة تستند إلى نصوص الشريعة («قياس عقلي، وقياس شرعي»). كلاهما صحيح وضروري. فإذا ما أدّى التفكير المنطقي إلى حقيقة غير مذكورة في القرآن يصحّ هنا الاستنتاج بالقياس كما في الفقه حيث يجوز القياس للأحكام غير المذكورة في القرآن. من أجل اكتساب هذه القدرة في التفكير لا بدّ من دراسة «القدماء» (الإغريق) وإن تحريم ذلك سيكون عبثياً وسخيفاً. وبما أن الناس متفاوتون في الثقافة والمستوى التعليمي، يستخدم الله أيضاً أساليب بلاغية وجدلية لكي يصل إلى كلّ شخص، وهو زعمٌ يشرعنه ابن رشد بالآية القرآنية التالية: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[4]. بالمقابل عندما يرد في القرآن قول لا يتفق مع الاستنتاج المنطقي العقلي، يجب تطبيق التأويل بالمعنى المجازي، وهو أسلوب متبع، حسب ابن رشد، في الفقه أيضاً مع فارق واحد هو أن الفقهاء يعتمدون «القياس الظني»، أمّا الفلاسفة فيعتمدون «القياس اليقيني» المؤكّد.

بهذه الطريقة نصل إلى توحيد العقل مع الوحي أو مع العقيدة الدينية («الجمع بين المعقول والمنقول»). وتجدر الإشارة إلى أنَّ ابن رشد يستند أيضاً في هذا النوع

---

(1) سورة الأعراف، الآية 185.

(2) سورة الحشر، الآية 2.

(3) انظر الفصل الثالث الفقرة 5.

(4) سورة النحل، الآية 125.

من التأويل إلى تفريق القرآن بين «المحكم» و«المتشابه» حسبما جاء في ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[1].

الملفت للانتباه أنَّ ابن رشد ينكر على الفلاسفة الحق في الكتابة عن الحقيقة بصيغة جدلية أو بلاغية أو شعرية لكي يعمّموا معرفتهم. كما أنه يطالب، لا نعلم إن كان هذا نتيجة التقاليد السرية القديمة أو تحت ضغط الفقهاء، بِحَجْبِ الكتب الفلسفية عن عامة الناس لا بل منعهم من الاطلاع عليها. كما أن الإنسان العادي يجب، طبقاً لنصيحة ابن طفيل على لسان بطله، ألّا يمارس التأويل المجازي فهو، حسب ابن رشد، غير مؤهّل للقيام بذلك بل عليه أن يتقيد بالمعنى الظاهري للكلمة.

يتابع ابن رشد هذه الأفكار في كتاب «الكشف...» ثمَّ يلخصها في كتاب «التهافت» إلى مجموع رائع «تهافت التهافت» مخصص، كما نذكر للرد على الغزالي الذي وجّه للأرسططالية العربية ضربة قاضية. ولم يستطع حتى ابن رشد تغيير شيء في ذلك. إذ إنَّ الساعة التاريخية لهذه المدرسة في العالم الإسلامي كانت قد مضت. وكان ابن رشد نفسه يبدو كخادم لسيّدين. فمن الناحية الأولى كان، أكثر من جميع من سبقوه، مهتماً جداً بأرسطو الأصلي إلى درجة أنّه دافع عن تعاليمه الطبية التي عفا عليها الزمن ضدّ هجوم جالينوس[2]. ولعلَّ هذا التشبّث برأي تعليمي كانت له صلة مباشرة بوضع الفلسفة المهدد بصورة متزايدة. ومن الناحية الثانية كان ابن رشد مهتماً، أكثر من أي من الفلاسفة الخمسة الذين سبقوه والذين نعالجهم هنا، بالتوفيق بين العقل والوحي، بين الشريعة الإسلامية والفكر الأرسططالي. لكن هذا الانقسام أضعف موقفه لأنه دفعه في «التهافت» إلى خوض حرب على جبهتين، الجبهة الأولى ضدّ الغزالي، والجبهة الثانية، وهنا يشارك الغزالي جزئياً في موقفه، ضدّ علم الوجود السينوي الذي يميّز بين الماهية والوجود وبين الوجود الممكن والوجود الضروري، والذي يرفضه ابن رشد كونه غير أرسطي. كما أنه الوحيد بين الأرسططاليين العرب الكبار الذي يقول بأنَّ فلسفة الفيض الأفلاطونية الجديدة غير صحيحة. إلّا أنَّ التأثير الذي لم تحققه

---

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

(2) Bürgel: Averroes «Contra Galenumm».

كتاباته عند رفاقه في العقيدة حقّقته دون قصد في بلاد الغرب حيث هناك خط مباشر يصل بين ابن رشد وعصر التنوير والليبرالية الغربية. لكن التوسّع في هذه النقطة يخرج عن إطار كتابنا هذا.

بدلاً من ذلك سنناقش كتاباً آخر من كتبه يلقي ضوءاً غير متوقع على فكره وعلى علاقته مع زمانه ألا وهو شرح دولة أفلاطون وأن يكون ابن رشد قد شرح كتاب «الدولة» لأفلاطون فهذا أمر يثير الدهشة كونه من الأنصار المتحمسين لفلسفة «المشّائين» الأرسططالية. وهو نفسه يعلّل ذلك، وبنوع من الاعتذار، أنه لم يحصل على كتاب «السياسة» لأرسطو (أي على كتابه عن الدساتير). النص هو عبارة عن صيغة غير أصلية فيها كثير من الحذوفات والإضافات للجزء الرئيس من السياسي. الفصل الأول عن مشكلة العدالة غير موجود وهو الفصل الذي تعتبره الفلسفة الكلاسيكية كتاباً خاصاً، في الأصل حواراً مستقلاً. إلّا أنَّ الأجزاء الثلاثة التالية موجودة عند ابن رشد:

1 ـ عن الدولة العادلة (الأرستقراطية)، عن تأسيسها وحرّاسها وحاكمها و..إلخ؛ وعن دور الشعر والموسيقى والرياضة.

2 ـ عن التربية؛ عن مجتمع الحريم والأطفال؛ عن الفلاسفة ودورهم في الدولة؛ تفسير الخير بتمثيل الشمس وتوضيح المعرفة بتمثيل الكهف.

3 ـ أشكال الدولة السيئة الأربعة: التيموقراطية (حكم الثروة والطموح) والأوليغارشية (حكم الأقلية وتحقيق المنافع الخاصة) والديمقراطية، والحكم الاستبدادي.

يؤكّد ابن رشد على أهمية الفلسفة الأفلاطونية بالنسبة لعصره أيضاً الذي يعالج من أجله النص بأن يقوم أحياناً بعرض أفكار أفلاطون حرفياً وأحياناً أخرى بعرضها مختصرة أو موسعة، ويستعيض عن الأمثلة الواردة عنده بأمثلة أخرى، وبالتحديد الميثولوجيا اليونانية بحكايات إسلامية. يقدّم باختصار شديد تمثيل الكهف، على سبيل المثال، لكنه في الوقت نفسه يُدخِل في النص مادة أخرى، بالتحديد من أرسطو والفارابي، ويضيف في كثير من الأحيان آراءه الشخصية.

يجري مقارنة بين المدينة الخيالية الموصوفة في «السياسي» و«مدن» (العالم

الإسلامي). يقول، مثلاً: إنَّ النساء في الدولة المثالية يؤدين مهام مماثلة لمهام الرجال؛ وليس هناك ما يمنع من أن يخرج من صفوفهن فلاسفة وحكام. أما «في هذه المدن» حيث يقتصر دور النساء على تربية الأطفال فهن لذلك مثل النباتات. ولأنَّ قدراتهن الأخرى تبقى دون استثمار يسوء الوضع باستمرار[1]. وبينما تُحكم تلك المدينة من الفلاسفة فإن «هذه المدن» لا تستفيد منهم أبداً ووضع الفلاسفة يكون كوضع الإنسان الذي وقع بين حيوانات مفترسة. يسميها ابن رشد أيضاً المدن الجاهلة أو «الضالة».

لكن المؤلف يصبح هنا أكثر واقعية ويشير إلى تطورات من التاريخ الحديث لإسبانيا العربية والتي يجب أن تكون لم تزل ماثلة في أذهان قرائه. فيضرب مثلاً من سقوط السلطة السياسية لدولة المرابطين في الأندلس (1056 ـ 1147م). فبينما كان مؤسسها يتبع بـ«الناموس» أي القوانين تشكّل في عهد خلفائه، في بادئ الأمر، نظام حكم تيموقراطي، مخلوط مع نظام حكم بلوتوقراطي (يعتمد على المال)، ثم بعد ذلك نظام حكم منصرف كلياً إلى المتعة واللهو وأخيراً أزيل من سلطة جديدة كان مؤسسها يتبع مجدداً الناموس. لكن حكمها أيضاً أصبح في هذه الأثناء ليس أفضل ـ إشارة إلى أنَّ هذا التعليق يمكن أن يكون قد نشأ بعد نفي ابن رشد، أي بعد سنة (1195م)، قبل وفاته بوقت قصير. إذ إنَّه طالما كان يتمتع برعاية حُماته الموحّدين يستبعد أن يكون قد وجّه الانتقادات المذكورة أعلاه[2].

وأخيراً من المهم أن نرى كيف ينظر ابن رشد إلى تطبيق مطالبة أفلاطون على زمانه وهي المطالبة بأن تمنع في الدولة الفاضلة رواية القصص غير الصحيحة أو المسيئة، وبالتحديد الحكايات الميثولوجية التي يتصرف فيها الآلهة بطريقة غير أخلاقية. يذكر هنا أولاً الشعر العربي الذي يحتوي على العنصر غير الأخلاقي بكمية كبيرة، وثانياً ـ وهذا مفاجئ فعلاً ـ تعاليم المتكلمين القائلة بأنَّ الخير والشر من الله، وهذا يعني أنه يهاجم تعاليم الجبرية الإسلامية، القائلة بأنَّ كلّ شيء محدد مسبقاً، بخصوص

(1) انظر الاستشهاد الحرفي في الفصل الثاني عشر الفقرة 4.

(2) يوسف بن تاشفين (1061 ـ 1106م). عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين (1130 ـ 1163م).

عواقبها الأخلاقية. أما بالنسبة للحاكم والمشرع فإنّ الكذب لما فيه مصلحة الشعب ليس مسموحاً فحسب وإنما لا بدّ منه، حسب ابن رشد[1].

وهكذا يثبت ابن رشد في شرحه لكتاب «السياسي» أيضاً أنه مفكّر حيوي لم يسقط نقاشه مع الفلسفة القديمة في متاهات سفسطائية عقيمة لا جدوى منها وإنما تمَّ بوعي يقظ لمناقشة المشاكل الراهنة في زمانه. ومحاولة ابن رشد التوفيق بين العقل والوحي (بين المعقول والمنقول) تؤثّر في النفس لما بذله فيها من جهد وأبداه من حماس ولكن دون أن يتمكّن من الإقناع. إذ بالنسبة لي أيضاً كان في أعماقه يريد التمسّك بأولوية العقل. والمبادئ الواردة في كتاب «فصل المقال...» تبين ذلك بكلّ وضوح حيث جاء فيها: إنّ مضامين العقيدة والأقوال القرآنية وبطبيعة الحال وعلى الأخص الأحاديث النبوية يجب قياسها بقياس العقل وليس العكس. لكن هذا لم يكن خضوعاً كافياً بالنسبة إلى حُماة القدرة الإلهية المطلقة الذين لم يعودوا مستعدين لقبول هذا النوع من الخضوع نوعاً من المشاركة. ولذلك وصلت الأرسططالية العربية مع ابن رشد إلى نهايتها وأخذت الفلسفة في الإسلام تبحث عن مسالك أخرى قابلة للسير عليها. ولكن قبل أن نلقي نظرة على التطور اللاحق يتعيّن علينا إلقاء نظرة إلى الوراء على مدرسة فلسفية مختلفة إلى حدٍّ ما وعلى سعيها إلى التلاؤم مع مفهوم القدرة الإلهية.

3 - إخوان الصفاء في البصرة

في القرن العاشر الميلادي - الرابع بعد الهجرة - نشطت في البصرة مجموعة من العلماء أطلقت على نفسها الاسم الجميل «إخوان الصفاء وخلّان الوفاء» واشتهرت فيما بعد تحت اسم: «إخوان الصفاء في البصرة». وهم مؤلفو - لم يذكروا بالاسم - نوع من الموسوعة العلمية المؤلفة من 52 رسالة. لكن المؤلفين ليسوا مجهولين تماماً، بل إنَّ المصادر المعاصرة لهم تذكر بعض الأسماء. إلّا أنَّ السرّ الذي يحيط بنشوء «الرسائل» بقي غامضاً. يكمن هذا السرّ في السؤال عن المبتغى الحقيقي لهذه الموسوعة. فهل هي - كما يعتقد بعض الباحثين[2] - كتاب إسماعيلي دعائي موجّه

(1) Lerner (Hg.): Averroes on Plato's Republic, 125.

(2) على سبيل المثال: Casanova und Marquet.

بصيغته العلمية الرصينة بصورة خاصة، إلى المثقفين ويدعو إلى الحركة الشيعية القوية والمتوسعة بتأثير النجاحات الفاطمية، أم إنها عمل ذو طابع علمي محض كما يعتقد آخرون؟[1].

يعود أحدث الأقوال المعتبرة بهذا الخصوص إلى باوزاني المستشرق الإيطالي الذي يقول: إنَّ إخوان الصفاء، على الرغم مما لديهم من ميول إسماعيلية عامة، لا يمكن تصنيفهم ببساطة ضمن التيارات الإسماعيلية المعروفة. فهم يوصون، على سبيل المثال، بعدم زواج رجال الدين وهو حالة غير موجودة في أي اتجاه من الاتجاهات الإسماعيلية. وبعض الأعياد والشعائر التي يعتقدون بها تذكرنا بعادات الصابئة في حران الذين سنتحدث عنهم بصورة أكثر تفصيلاً بعد قليل. ولذلك يرى باوزاني في إخوان الصفاء نوعاً من حركة البنائين الأحرار[2].

وبالفعل فإنَّ جهود «الإخوان» يبدو أنها، مثل جهود بقية الأرسطاليين العرب، منصبّة على جعل الفلسفة والعلوم المرتبطة بها مقبولة في الإسلام، لكنها، من الناحية الأخرى، منصبّة أيضاً على وضع الإسلام، مثل بقية الديانات التوحيدية الأخرى، في إطار مفهوم فلسفي إلهي وصهر المفهومين (الفلسفة والإسلام) مع بعضهما. من أجل هذا الغرض يدعم إخوان الصفاء مؤلفاتهم بكثير من المصادر المختلفة ويبنون بطريقة انتقائية وتوفيقية صورة مهيبة موحّدة للعالم تستند إلى التطابق بين الكون الأكبر والكون الأصغر ثم يضعون مقولات أخلاقية غير مرتبطة بالشريعة وإنما ذات طابع إنساني عام.

لنتحدث أولاً عن المصادر: يتحرك إخوان الصفاء على الآثار التي خلفها صابئة حرّان في شمال بلاد الرافدين. كان الصابئة، أو الحرانيون أتباع نحلة بابلية تمارس عبادة الكواكب التي صهروها مع عبادة ميترا (إله النور عند الفرس الأقدمين) والديانات والفلسفات اليونانية حيث كانت الكتابات الهرمسية تفعل فعل المحفّز. وليس معروفاً بالضبط ما إذا كانوا منذ نشوئهم يحملون اسم الصابئة. لكن الشيء الحاسم أنهم يسمون

(1) على سبيل المثال: Stern, Diwald - Walzer, Bausani.

(2) L'Enciclopedia dei Fratelli della purità, Riassunto... dei 52 Trattati O Epistole degli Ikhwān as-safā, 15.

في الإسلام هكذا وبذلك اعتبروا «الصابئين» الوارد ذكرهم في القرآن بين أهل الكتاب ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، والمقصود هو دون شك الفرقة المسيحية المعروفة لمحمد والمسماة المندئة أو الصُّبّة. ولهذه الخدعة يعود الفضل في أنّ الصابئة اعتبروا من أصحاب الديانات التوحيدية ولذلك نجوا ممّا كان يتعرض له المنادون بتعدّد الآلهة وهو الاختيار بين الإسلام أو السيف. وقد خرج من صفوفهم عدد كبير من المترجمين والعلماء البارزين قبل أن يختفوا من على الشاشة في القرن العاشر. ويعدّ عدم التعرض لهم مثالاً جميلاً للتسامح الإسلامي لكنه أيضاً مثال بالغ التعبير عن المعايير الشكلية الخالصة للقضاء الإسلامي[4].

إلّا أنّ الصورة الفلكية للعالم عند الحرانيين (الصابئة) ليست سوى عنصر واحد من بين العناصر الكثيرة للأفكار التوفيقية لدى إخوان الصفاء. بالإضافة إلى ما فيها من آثار علم التنجيم المنقولة عن البابليين هناك أيضاً بقايا من علم التنجيم الإيراني والهندي الموضوعة في إطار صورة العالم البطليموسية. وكما هو متوقع فإن نصيب الأفكار اليونانية هو السائد. نذكر من هذه الأفكار الكتابات القديمة ذات المضمون التنجيمي أو الكيماوي أو السحري أو الفلسفي ثم التأثير الفيثاغورسي في الرياضيات والموسيقى والرموز العددية، ثم التأثير الأفلاطوني والأرسطي في الفلسفة وتأثير أبقراط وجالينوس في الطب. يُضاف إلى ذلك كتابات أفلاطونية جديدة بأسماء مستعارة و«لاهوت أرسطو» والكتاب المنسوب له Liber de pomo كتاب التفاحة، بالإضافة إلى كتب

---

(1) سورة البقرة، الآية 62.

(2) سورة المائدة، الآية 69.

(3) سورة الحج، الآية 17.

(4) انظر: De vaux: «الصابئة» في «قاموس الإسلام».

أخرى يصعب تحديد أصحابها من مثل الكتاب السياسي - الفلسفي Secretum Secretorum (سرّ الأسرار) وكذلك ما يُسمّى الزراعة النبطية، وكلاهما مملوء بالسحر. ويشمل العنصر القصصي الهام في «الرسائل» حكايات من أصل هندي أو فارسي وحكايات من العهد القديم ومن نصوص حاخاماتية، ولكن هناك أيضاً تطابقات من الأناجيل ممّا يثبت ضخامة التأثير المسيحي[1].

مراسلات بين الكون الأكبر والكون الأصغر، وظواهر سماوية وأرضية، الأسس التي لا غنى عنها لجميع إجراءات السحر التنجيمي، تهيكل، كما ذكرنا، صورة العالم عند إخوان الصفاء. تمتد هذه الفكرة كالخيط الأحمر عبر التفكير الوارد في «الرسائل»، لكنها تعالج أيضاً بالتفصيل في مقاطع خاصة مستقلة. في بداية أحد هذه المقاطع جاء ما يلي: «واعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيّدك الله وإيانا بروح منه، أن العالم الذي سميناه إنساناً كبيراً، في أجزائه ومجاري أموره أمثلةٌ وتشبيهاتٌ دالّات على مجاري أحكام العالم الذي هو إنسان صغير»[2]. تربط القائمة التالية من الرسائل بين كثير من التفاصيل الفيزيولوجية والبيانات الفلكية لصورة العالم البطليموسية:

تطابق الأفلاك السماوية التسعة، أي أفلاك السيّارات السبعة زائد فلك الأنجم الثابتة والفلك المحيط الذي يسمّى أيضاً الفلك البروجي أو فلك الأفلاك، مع عناصر جسم الإنسان التسعة، أي: العظم، والنخاع أو المخ، واللحم، والعروق، والدم، والأعصاب، والجلد، والشعر، والأظافر.

وتتطابق أبراج السماء الاثنا عشر مع فتحات الجسم حيث ينتج العدد 12 عندما تحسب فتحتا الصدر والسرة.

وتتطابق الكواكب السبعة، حيث ينظر إليها هنا من وجهة قدرتها التنجيمية التي تشمل جانباً جسمانياً وجانباً روحانياً، مع القدرات السبع المادية والروحية في الجسم، أي، من الناحية الأولى، القوى التي تنظم الدورة الدموية والتغذية وطرح الفضلات، ومن الناحية الأخرى، الحواس الخمس مضافاً إليها القدرة على التفكير والقدرة على

(1) ماركيه: «إخوان الصفاء» في الموسوعة الإسلامية.

(2) Diwald: Arabische Philosophie, III, 134.

الكلام. توسع العلاقة لتشمل أيضاً ما سُمّي «بيوت» الكواكب حيث يملك كلٌّ من الشمس والقمر بيتاً، أما بقية الكواكب الخمسة فيملك كلٌّ منهما بيتين، بيتاً للنهار وبيتاً للّيل. إذ إن الأمر يتعلّق في هذه البيوت مرة أخرى بالأبراج الفلكية الاثني عشر، أي إنَّ المجموع يجب أن يكون اثني عشر. وكما للكواكب الخمسة بيتان لكلّ منها فإنّ الحواس الخمس لها لكلّ منها أداتان، أي أذنان وعينان و... إلخ الأداتان بالنسبة لحاسة اللمس هما اليدان، ولحاسة الذوق الحلق والعضو الجنسي. وكما أنَّ للشمس والقمر بيتاً واحداً لكلّ منهما فإنَّ القدرات الملحقة بها أي قدرة التفكير وقدرة الكلام لكلّ منها عضو واحد فقط، الدماغ بالنسبة لقدرة التفكير، وتجويف الفم بما فيه الحنجرة بالنسبة لقدرة الكلام. ثم تأتي هنا فكرة أخيرة ظريفة وهي أنَّ المحطات الثمان والعشرين التي يمرّ بها القمر تتطابق مع عدد حروف الأبجدية العربية الثمانية والعشرين. وبالتفصيل يتطابق:

بيتا المشتري مع العينين.

وبيتا عطارد مع الأذنين.

وبيتا المريخ مع فتحتي الأنف.

وبيتا الزهرة مع الثديين.

وبيتا زحل مع فتحتي المصران.

ويتطابق:

بيت الشمس مع الفم.

وبيت القمر مع السرّة.

ولكن ليس فقط بيوت الكواكب وإنما أيضاً الكواكب نفسها لها ما يطابقها في الجسم. فالقلب في الجسم مثل الشمس في جسم الكون، والطحال يطابق زحل، والكبد يطابق المشتري، والمرارة تطابق المريخ، والمعدة تطابق الزهرة، والمخ عطارد، والرئتان القمر. هذه الرسائل التي تبدو للوهلة الأولى اعتباطية تماماً تصبح بإضافة بعض التفاصيل معقولة؛ على سبيل المثال: العلاقة بين الرئة والقمر: فكما أنَّ القمر

يمتلئ بالضوء مرة ويتفرّغ منه مرة، هكذا يحدث للرئة مع الهواء. بعض الرسائل لا تعرض بالتفصيل وإنما تقدّم باختصار بصور شاعرية فقط. ويقولون أيضاً: إنَّ العالم يشبه الشجرة مع جذورها ويشبه المنظومة القبلية مع أفخاذها وعشائرها وعائلاتها، والقانون الديني مع أحكامه وتعليماته و...إلخ.

والإنسان بدوره لا تُقام علاقة بينه وبين الكون فحسب وإنما أيضاً بينه وبين ظواهر أرضية أخرى حيث يكون المبتغى عادة توضيح العلاقة بين الجسد والروح، أي القوى الروحانية الذهنية. ومن الممكن توضيح ذلك على سبيل المثال، بصورة السفينة والقبطان، الحصان والخيّال، الحرفي وحانوته والأدوات الحرفية الموجودة فيه[1]، أو بصورة بيت وصاحبه، وهي صورة يشرحها إخوان الصفاء بغاية التفصيل. وهكذا يمثّل الوجه، مثلاً، واجهة البيت، والمرارة الصفراوية مخزن السلاح، وتمثّل الأحشاء المرحاض، ويمثّل الشرج ونهاية الحالب حفر نفايات البيت[2].

وأخيراً كانت صورة المدينة محبوبة بشكل خاص لدى إخوان الصفاء لأنها يمكن تطبيقها على عالم الأفلاك الأكبر وأيضاً على العالم الأصغر الجسم الإنساني: «كما أنَّ سكان تلك المدينة (المذكورة سابقاً) لديهم فيها جوامع وكنائس ومعابد ويعقد فيها ممثلو العلم اجتماعات ومؤتمرات ويحتفلون بالأعياد ويقيمون الصلوات، تعقد الملائكة أيضاً في فضاء الأفلاك غير المحدود وفي السماوات الواسعة مؤتمرات وتمجيدات وابتهالات (لله)، كما قال الله ـ العلي العظيم: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾[3]، ﴿وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾[4] ...إلخ وكما يوجد في تلك المدينة لسكّانها سجون وزنزانات مع رجال شرطة وحرّاس، يوجد في الكون الأكبر للأرواح السيئة الجحيم والنار وجهنم التي يحرسها ملاك غضوب؛ وهذا هو عالم النشوء والفناء»[5].

---

(1) باوزاني Bausani: المصدر السابق نفسه، 167 ـ 169:

(2) المصدر السابق نفسه، ص154.

(3) سورة الأنبياء، الآية 20.

(4) سورة الزمر، الآية 75.

(5) Diwald: Arabische Philosophie, 142.

في مكان آخر من الكتاب يوصف جسم الإنسان بأنه مدينة بناها الله: من العناصر الأربعة و«الأخلاط» (عصائر الجسم) الأربعة الناتجة عنها، خلق الله تسع «جواهر» بأشكال مختلفة تشكّل أساس البنيان، وهي موضوعة فوق بعضها على عشر طبقات. وبعد ذلك سندها بواسطة 248 عموداً وحزمها بواسطة 750 حزاماً ثم وضع إحدى عشرة «خزائن» مملوءة بجواهر مختلفة، ومهّد الشوارع والأزقة إليها، وفتح البوابات ومد 360 درباً إلى سكانها وأجرى 390 ساقية وقناة ووضع اثني عشر باباً للمدينة. وجعل المدينة تُبنى من قبل سبعة عمال، وأعطاها خمسة حراس، ثم بناها في الهواء الطلق على قائمتين، وجعلها متحركة في ستة اتجاهات بواسطة جناحين، وأسكن فيها ثلاث قبائل: الشياطين والناس والملائكة. وأخيراً وضعها تحت إمرة ملك علّمه أسماء جميع السكّان وكلّفه بحمايتهم - أما تصنيف الصور فليس ذا صعوبة كبيرة، لكن إخوان الصفاء لا يتركون القارئ في حالة من الغموض بل يذكرون بالتفصيل التطابقات التالية:

الجواهر التسع: العظم، والمخ، والأعصاب، والعروق، والدم، واللحم، والجلد، والشعر، والأظافر.

الطبقات العشر: الرأس، والرقبة، والصدر، والبطن، وأسفل البطن، والقطن، والخاصرة، والفخذ، والساقان، والقدمان.

الخزائن الإحدى عشرة: المخ، والنخاع، والرئة، والقلب، والكبد، والطحال، والمرارة، والمعدة، والمصران، والكليتان.

الفتحات الاثنتا عشرة: العينان، والأذنان، وفتحتا الأنف، والشرج، والحالب، وحلمتا الثدي، والفم، والسرّة.

العمّال السبعة: القدرات التي تقوم بالعمليات الجسمية: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، والنامية، والغاذية، والمصوِّرة.

الحرّاس الخمسة: الحواس الخمس.

القائمتان: الساقان.

الجناحان: الذراعان.

القبائل الثلاث: أجزاء النفس الأفلاطونية، الجن يمثلون النفس «الشهوانية»، والبشر النفس «الحيوانية»، والملائكة النفس «النفسانية»[1].

كل هذا يذكّرنا باستعارة المرآة المجازية التي تحدثنا عنها في فصل سابق. كما أنّ المرء يفهم أيضاً أهمية صورة العالم هذه المرسومة بالتشابهات بالنسبة إلى الفنون الجميلة. وسوف نتحدث في مكان لاحق من هذا الكتاب[2] عن الصلة التي يقيمها إخوان الصفاء صراحة بهذه الفنون. لكن صورة العالم هذه المبنية على التطابق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر تعتمد على معرفة غيبية وترمي إلى الحصول على المقدرة المستمدة منها، وهذا ما يظهر بكلّ جلاء في أن «الرسائل» تنتهي في آخر المطاف إلى السحر موضوع الرسالة الأخيرة، الرسالة الثانية والخمسين. وسنعود إلى الحديث عن هذا الموضوع في فصل السحر. لكن ما يهمنا في هذا المكان هو قدرة فلسفة إخوان الصفاء في إطار الدين الإسلامي، أي السؤال عن درجة تابعيتها لهذا الدين. سنقدّم باختصار شديد بعض الدلائل على ذلك.

الإشارة الأولى هي التقسيم الثلاثي الذي يضعه إخوان الصفاء للعلوم: «اعلم، يا أخي، أنّ العلوم التي تنشغل بها البشرية، تضم ثلاثة أنواع: العلوم التمهيدية، والعلوم التقليدية الدينية، والعلوم الفلسفية ذات الجوهر الحقيقي»[3]. ويتطابق مع هذا القول أنّ إخوان الصفاء، كانوا يعتبرون الفلسفة، صحيح ليس في الموسوعة ذاتها، وإنما في حديثهم مع أمثالهم، طبّ الأصحاء، أما الشريعة فكانوا يعتبرونها طبّ المرضى. يتجلى بكلّ وضوح الموقف غير الطائفي، غير المذهبي، في حديث «الناجي» الذي ننقله هنا حرفياً[4]:

«وهذه أيضاً حكاية أخرى. فهذه محاوراتُ جرت بين رجلين، أحدهما من أولياء الله تعالى وعِباده الصالحين الذين نجّاهم الله من نار جهنم، وأعتقهم من أسرها، وأخلص نفوسهم من عداوة أهلها، وأراح قلوبهم من ألم المعذَّبين فيها. والآخر من

---

(1) باوزاني Bausani: المصدر السابق نفسه، ص153.

(2) انظر: الفصل الثامن، البند 3.

(3) Rosenthal: Das Fortleben..., 82

(4) رسائل إخوان الصفاء، ج3، ص312 ـ 313..

الهالكين المعذَّبين فيها بألوان العذاب، المُحرّقة قلوبهم بحرارة عداوة أهلها، المتألمة نفوسهم بعقوباتها. قال الناجي للهالك: كيف أصبحت يا فلان؟

قال: أصبحت في نعمة من الله، طالباً للزيادة، راغباً فيها، حريصاً على جمعها، ناصراً لدين الله، مُعادياً لأعداء الله، محارباً لهم.

قال الناجي: ومن أعداء الله هؤلاء؟

قال: كلُّ من خالفني في مذهبي واعتقادي.

قال: وإن كان من أهل لا إله إلّا الله؟

قال: نعم.

قال: إن ظفرت بهم ماذا تفعل بهم؟

قال له: أدعوهم إلى مذهبي واعتقادي ورأيي.

قال: فإن لم يقبلوا منك؟

قال: أقاتلهم وأستحلّ دماءهم وأموالهم، وأسبي ذراريهم.

قال: فإن لم تقدِر عليهم ماذا تفعل؟

قال: أدعو عليهم ليلاً ونهاراً، وألعنهم في الصلاة، كلُّ ذلك تقرّباً إلى الله تعالى.

قال: فهل تعلم أنك إذا دعوت عليهم ولعنتَهم يُصيبهم شيء؟

قال: لا أدري! ولكن إذا فعلتُ ما وصفتُ لك، وجدتُ لقلبي راحةً، ولنفسي لذّة، ولصدري شِفاء.

وقال له الناجي: أتدري لِمَ ذلك؟

قال: لا، ولكن قل أنت.

قال: لأنّك مريضُ النفس، مُعذّب القلب، مُعاقَب الروح، لأنّ اللذة إنما هي خروجُ من الآلام. ثم اعلم أنّك محبوسٌ في طبقةٍ من طبقات جهنم، وهي ﴿ٱلْحُطَمَةُ * نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ * ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾[1]، إلى أن تخلُص منها وتنجو نفسُك من عذابها إذا لقيتَ الله عزّ وجل كما وعد بقوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّـٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾[2].

---

(1) سورة الهمزة، الآيات 5 ـ 7.

(2) سورة مريم، الآية 72.

ثم قال الهالك للناجي: أخبرني أنت عن رأيك ومَذهبك وحال نفسك كيف هي؟

قال: نعم، أما أنا فإني أرى أني قد أصبحتُ في نعمة من الله وإحسان لا أُحصي عدَدها، ولا أؤدّي شكرها، راضياً بما قسم الله لي وقدّر، صابراً لأحكامه، لا أريد لأحدٍ من الخلق سوءاً، ولا أضمِر لهم دَغَلاً، ولا أنوي لهم شرّاً؛ نفسي في راحة، وقلبي في فُسحة، والخلق من جهتي في أمان! أسلمتُ لربي مذهَبي، وديني دينُ إبراهيم ﷺ! أقول كما قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]»[3].

النص غني بالعِبَر والموقف لطيف ومؤثر بالنفس. سيبدو لي محرجاً لو وافقت ماركيه ورأيت في هذا التسامح الجميل مجرّد خدعة دعائية تكتيكية من إخوان الصفاء. إلّا أنَّ الصحيح أنَّ «الناجي» يقدِّم دون شك كمسلم مثله مثل مجموعة «أولياء الله» الذين ينتمي إليهم. ولكن من الواضح تماماً أنَّ «الضائع» يجسّد موقف الشريعة التي تدعو إلى القتال ضدّ أعداء الله بالشكل الذي تتبناه. هنا يُدعى، تماماً كما لدى الأرسطاليين العرب، بحجج إسلامية إلى فهم الإسلام فهماً فلسفياً أعلى لم يقتصر تأثيره على الدوائر المثقفة وحدها.

لنذكر في الختام أيضاً صورة الإنسان في الحكاية الطويلة عن الإنسان والحيوان أمام ملك الجن. هذه الحكاية ذات الأصل الفارسي، كما يتبين من أسماء أبطالها، هي أطول حكاية في الرسائل وذات مستوى أدبي رفيع. فيما يلي نقدم مضمونها باختصار:

كانت الحيوانات تعيش على الأرض بسلام حتى بدأ الإنسان يعتدي عليها ويستبد بها. بعد ظهور محمد بوقت قصير نزلت في جزيرة سغون أو بلسغوم، التي يحكمها ملك الجن بيورسب شهمردان[4] والتي لا يعيش فيها إلّا الحيوانات، سفينة عصفت

(1) سورة إبراهيم، الآية 36.

(2) سورة المائدة، الآية 117.

(3) رسائل إخوان الصفاء، ج3، ص312 ـ 313.

(4) «بيورسب» تعني «10000 حصان». إلّا أنَّ طبعات أخرى جاء فيها بدلاً من ذلك كلمة «بيراست» التي تعني «دون حقيقة» والتي لا تناسب طبع هذا الملك وعلى أي حال يتعلّق الأمر هنا بأسماء أو كلمات فارسية.

بها الريح مع أُناس من مختلف الأصول والمهن. بعد وقت قصير بدأ هؤلاء الناس هنا أيضاً بصيد الحيوانات وقتلها ممّا دعا الحيوانات إلى التظلّم لدى ملك الجزيرة. فدعا الملك الناس والحيوانات للمثول أمامه. وبما أن البشر ناب عنهم ممثل عن كلّ بلد، طلبت الحيوانات خلال المحاكمة ونظراً لضعفهم بأن يسمح لهم بأن ينوب عنهم ممثل واحد عن كلّ من الفصائل الست واستُجيب لطلبهم. يستغل الراوي هذه المناسبة. عند اختيار هؤلاء المتحدثين من جانب الحيوانات ـ ليقدم العديد من الشروحات الساخرة أحياناً والمتأملة أحياناً أخرى عن الصفات الحيوانية، غالباً ذات صلة مع نقاط الضعف البشرية.

يحاول البشر عبثاً إثبات تفوّقهم. وتضع الحيوانات مرآة أمامهم. فتبدو في كثير من الجوانب متكافئة مع البشر لا بل ومتفوقة عليهم. فهي قبل كلّ شيء لا تنساق وراء غرائزها ولا تعذب ولا تقتل بعضها البعض؛ وحتى الحيوانات المفترسة يتفوّق عليها البشر إلى حدّ بعيد في هذا المجال. ولذلك لا تحتاج الحيوانات إلى دين؛ فحياتها كلها عبادة، ولغتها أغنية شكر. أما البشر فيقتل بعضهم بعضاً باسم الدين على الرغم من أنّ الدين يدعو إلى عدم الإكراه ـ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1] ـ والدين الحقيقي يجب أن يتجلّى في كبح الشهوات والنزعات الشريرة. بعد أن تنقض الحيوانات الحاضرة جميع الحجج الأخرى التي قدمها البشر لإثبات حقهم في السيادة والحكم بناءً على تفوّقهم المزعوم، ينهض الحجازي ـ حيث إنّ الحجاز تعبّر هنا عن الإسلام الحقيقي كونها البلد الذي نشأ فيه الإسلام ـ ويذكر الحياة الآخرة التي وُعد بها البشر وحدهم؛ فيردّ عندئذٍ ممثلو الحيوانات وحكماء الجن المعيّنين من الملك بصوت واحد: «الآن أصبتم الحقيقة وقلتم الصواب» (هذه الخاتمة هي في الوقت نفسه تصحيح للتصوّر الإسلامي الشعبي عن جنة مأهولة بالحيوانات). هذا هو شيء يحق للإنسان فعلاً أن يفتخر به ويستحقّ فعلاً بذل الجهد والتنافس. لكن الإنسان يجب أن يمتلك صفات أولئك الناس الذين يفعلون ذلك. «فقام عند ذلك العالم الخبير، الفاضلُ الذكي، المُستبصِر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنَفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المَخبَر، المسيحيُّ المَنهَج،

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

الشامي النُسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكيّ الأخلاق، الرّبّاني الرأي، الإلهيّ المعارف»[1].

هذا الجهد اللطيف الذي بذله إخوان الصفاء في سبيل فهم روحاني سام للإسلام كان له دون شك تأثير كبير لكنه لم يحم كتابهم من تهمة الإلحاد والزندقة. ففي سنة 1150 قام الإسلاميون الأصوليون بحرق «الرسائل» مع كتابات ابن سينا في حفل علني لحرق مؤلفات الزنادقة[2]. من المؤكد أنّ الحادثة لم تؤدّ إلى إيقاف تأثير الكتاب لكنها تبيّن كيف كانت تقدر الأمور في الدوائر الأصولية وإلى أي ردود أفعال كان الأصوليون يرون أنفسهم مضطرين إلى القيام بها في المشرق العربي في منتصف القرن الثاني عشر. وقبل نهاية القرن راح ضحية هذا التعصّب رجل مرموق هو العبقري المسمّى «شيخ الإشراق».

4 - السهروردي وحكمة الإشراق

بعد فشل الجهود التي بذلها كلّ من إخوان الصفاء والأرسطاليون العرب للتوصل إلى مصالحة، أي للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، كان لا بدّ من إيجاد طُرق جديدة أكثر يسراً للفكر التأمّلي الإسلامي. قام بذلك مفكّران بارزان في النصف الثاني من القرن الثاني عشر هما الأندلسي محيي الدين بن عربي (1165 ـ 1240م) المُسمّى «الشيخ الأكبر» والذي علّل الأحدية (الواحدية) الصوفية ولذلك سنعالجه في فصل «التصوف»، وشهاب الدين يحيى السهروردي (1153 ـ 1191م) الذي يحمل اللقبين اللذين يميزانه عن العديد من العلماء المشهورين الذين يحملون الاسم نفسه، وهما لقب «المقتول» ولقب «شيخ الإشراق».

لا نعرف سوى القليل عن حياة هذا العالم. وُلد في سهرورد قرب زنجان في شمال غرب إيران، أي إنه كان فارسياً وكتب أيضاً جزءاً من مؤلفاته باللغة الفارسية. قام في شبابه برحلات واسعة وأقام فترات متقطعة في مراغة وأصفهان وديار بكر وجاء أخيراً من الأناضول إلى حلب حيث لقي قبولاً ودّياً في بلاط الحاكم الأيوبي الملك

---

(1) رسائل إخوان الصفاء، ج2، 203 ـ 377.

(2) ديفالد: الفلسفة العربية، 28.. Diwald: Arabische Philosophie

الظاهر (1186 ـ 1216م) أحد أبناء صلاح الدين. كان العالم الشاب دون أدنى شك إنساناً غير عادي. وكان قد بدأ منذ فترة ترحاله بالعيش حياة الدروشة فلم يكسر صيامه إلّا مرة واحدة كلّ أسبوع ولم يملك أبداً أكثر من 50 درهماً بحيث إنّ كاتب سيرته الذاتية الشهرزوريّ الذي كان في الوقت نفسه من تلاميذه أيضاً، شبّهه بعيسى المسيح وكذلك مثل المتصوّف الحلاج الذي يشبه في كثير من الأحيان بالمسيح، كان السهروردي أيضاً قادراً على فعل المعجزات، أدّت هذه الصفات بالإضافة إلى كفاءاته العلمية الفائقة إلى أن يلتحق به كثير من التلاميذ المتحمسين. وكان الأمير الحاكم أيضاً من بينهم وكان ينظم نقاشات مع حقوقيين ورجال دين مشهورين كان السهروردي يتألق فيها على معارضيه. «كان يدافع في مناقشاته عن آراء الفلاسفة ويبيّن كم هي غبية آراء معارضيه، كان يناقشهم ويكشف سخفهم. أضيف إلى ذلك المعجزات التي كان يقوم بها بقدرة الروح القدس. ولذلك أعلنوه بالإجماع بدافع الحسد كافراً يستحق الإعدام، واتهموه بجرائم كبيرة وزعموا أنه يدّعي النبوة على الرغم من أنه لم يفعل ذلك أبداً».

وبما أنّ الملك الظاهر لم يفعل شيئاً كتب الفقهاء إلى أبيه صلاح الدين الذي هدّد ابنه بالعزل وألزمه كذلك تنفيذ إعدام الزنديق الملحد ضدّ إرادته[1].

السهروردي مؤسس مدرسة جديدة تُسمّى «حكمة الإشراق» وضعها في مؤلفاته التي تُعدّ، نظراً لقصر حياته، هائلة حقاً ومن بينها كتابه الرئيس بالعنوان الذي أعطى مدرسته اسمها. وهذا العنوان بحدّ ذاته غني بالعِبَر. ومما يلفت الانتباه أن المؤلف لم يسمّ تعاليمه «فلسفة» وإنما «حكمة». هذه الكلمة لها قدسية خاصة بسبب استعمالها في القرآن وعلاوة على ذلك في العهد القديم بالصيغة العبرية «حخمة». ويقابلها باللغة اليونانية كلمة «سوفيا» التي استعملت في الإنجيل بمعنى الحكمة. ولكن بينما يحمل التعبير في الإنجيل معنى مزدوجاً ـ حكمة الله تقابلها «حكمة العالم». فهو يعنى في القرآن دوماً وأبداً المعرفة المقدسة التي يعبّر عنها بكلمة «حكمة». فالأنبياء داوود والمسيح ومحمد والحكيم العربي لقمان الذي تحمل السورة رقم 31 في القرآن اسمه،

---

(1) نقلاً عن شمس الدين الشهرزوري: «نزهة الأرواح وروضة الأفراح». مقطع باللغة الإنجليزية عند: Thackston: The Mystical and Visionary Treatises.

تلقوا الحكمة من الله. ولذلك من المفهوم أنَّ كلمة «فلسفة» صاروا يشعرون بأنها النقيض لكلمة «حكمة». يستعمل ابن سينا كلمة حكمة بمعنى شامل للتعبير عن الفلسفة وعن كلّ ما يتبعها من معارف. وابن رشد يستشهد كما رأينا، بالآيات القرآنية التي تتحدث عن الحكمة لكي يشرعن الفلسفة. ولم يكن ليخطر على بال أحد من الأرسطاليين العرب أن يتخلى عن الفلسفة استناداً إلى الحكمة وأن يعتبرها (أي الفلسفة) مجرّد تمهيد، أي خطوة أولى نحو الحكمة. قد يكون هذا قد جاء، في أحسن الأحوال، في كتاب ابن سينا المفقود «الحكمة الشرقية»[1]. بالمقابل يستعمل السهروردي كلمة «حكمة» بالمعنى البرنامجي المبدئي لفلسفة مستندة عمداً إلى أفلاطون ولكن أيضاً إلى فكرة التنسك والتقاليد البارسية (الزرادشتية)، وتتخللها أيضاً أفكار غنوصية وإسلامية. ويتبيّن هذا بكلّ وضوح من مدخل كتابه الرئيسي:

«وما ذكرتُه من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كلّ مَن سلك سبيل الله عزّ وجلّ وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبادقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلماتُ الأوّلين مرموزة وما رُدّ عليهم؛ وإن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا رُدّ على الرمز. وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزجمهر ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يُفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه.

ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض. والاختلاف بين متقدّم الحكماء ومتأخّريهم إنّما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض والكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصل المسائل. والمعلّم الأوّل (أرسطاطاليس) وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة

(1) انظر غواشون Goichon: «الحكمة» في الموسوعة الإسلامية.

فيه على وجهٍ يفضي إلى الازراء بأستاذ ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمن وهرمس وأسقليبيوس وغيرهم».

وبعد عرض الدرجات المختلفة للبحث والسعي يتابع المؤلف قائلاً: «وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التألّه فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلّا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه. وأقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلاً. فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشّائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية»[1].

لا يمكن في هذا السياق الدخول في تفاصيل فلسفة الإشراق. ونكتفي بالقول إنها تتعلّق بميتافيزيا نورانية شديدة. فالكون يبدو لحكيمنا مثل مطر نوراني عملاق أو بكلمات أخرى ـ وبهذا تتكشف صورته الحديثة جداً عن العالم ـ مثل منظومة معقدة دقيقة الترتيب من الأشعة والموجات الضوئية. ولكن بينما أصبحنا نعرف اليوم أنَّ كلّ مادة مهما كانت تافهة لها من حيث المبدأ البنية الجزئية نفسها، أي إنّ إلكترونات الذرّات تدور في جسيم من هباب الفحم الملوّث للهواء مثلما تدور في الألياف العصبية للدماغ، فإن كون السهروردي يقوم على التناقض بين النور والظلمة، وبين الروح والمادة. أي إنَّ روح الإنسان يتعيّن عليها، كما هو الحال عند أفلاطون، أن تتحرّر من سجن الجسد، أن تتخلص من الظلمة، أن تنتصر على القوى الروحية الدنيئة، لكي تستطيع بعد ذلك بدء رحلة العودة الصعبة عبر الكون. هذه الفكرة عبّر عنها السهروردي في عشرة أبحاث رمزية قصيرة مع صور خيالية رائعة. أن يكون هناك تأثير لابن سينا فهذا أمر واضح كلّ الوضوح. وهذا ما يؤكّده السهروردي نفسه بأن يعبّر في بداية أحد هذه الأبحاث بعنوان «الغربة الغربية» عن عدم رضاه عن «حي بن يقظان» و«سلامان وأسال». (رسالتا ابن سينا المشهورتان) ولكن هناك اختلافين واضحين مع ابن سينا وهما أنَّ أبحاث السهروردي مملوءة بالشواهد

---

(1) حكمة الإشراق، ص10 وما بعدها.

القرآنية وأكثر غنى بالتلميحات والترميزات من أبحاث ابن سينا. ولعلّ عيّنة قصيرة من «الغربة الغربية» توضح ذلك.

ولكن قبل ذلك سنذكر ما يلي من أجل زيادة التوضيح: يستخدم السهروردي جغرافيا ما وراء طبيعية معروفة في الغنوصية القديمة تقول بأنّ الشرق، كونه بلاد طلوع الشمس، موطن الروح، أما الغرب فهو مكان طردها، منفاها[1]. لكن هذه الخريطة الروحية تجسّد في القصة أرضياً، حيث إنّ القصّاص وأخاه موجودان في غرب العالم الإسلامي البعيد، في مدينة القيروان الواقعة اليوم في تونس؛ ولقد اختيرت هذه المدينة دون شكّ لأنّ اسمها يتضمن الكلمة العربية الفارسية «قير» ـ أي النحس ـ تعبيراً عن أقصى درجات السواد. ولكن ليس هذا وحسب بل يُضاف أيضاً إلى البعد الأسر، أو الحبس في بئر عميقة ترمز إلى جسم الإنسان، إلى جانب ذلك مباشرة يقع القصر الذي يحق للمساجين الصعود إليه في الليل. الصورة هنا تعني أنّ الروح يمكنها الخروج من الجسم لفترة مؤقتة بين حين وآخر. في القصر يصل إلى المساجين أيضاً طائر الهدهد القادم من موطن الروح، وهو الطائر الذي ينقل في القرآن الرسائل بين سليمان وملكة سبأ. أي إنه ما من شيء في هذه القصة الغنية بالصور ـ ولكن المظلمة ـ يبقى دون معنى، وهذا يشمل طبعاً الأسماء أيضاً: عاصم أي «البريء» اسم أخي الحاكي يعني الملاك الشخصي للإنسان، واسم الأب «هادي ابن الخير» يعني دون شك العقل الفعّال.

«لمّا سافرتُ مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب، لنصيد طائفة من طيور ساحل اللّجّة الخضراء، فوقعنا بغتةً في ﴿ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[2] أعني مدينة قيروان.

فلمّا أحسّ قومُها أنّا قدمْنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليمانيّ، أحاطوا بنا، فأخذونا مقيَّدين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا في مقعر بئرٍ لا نهاية لعمقها.

---

(1) Leisegang: die Gnosis, 363f; Bürgel: Die Symbolir der Reise in der islamischen Welt.

(2) سورة النساء، الآية 75.

وكان فوق البئر المعطّلة التي عُمّرت بحضورنا قصرٌ مشيّدٌ وعليها أبراجٌ عدّة.

فقيل لنا: لا جُناح عليكم إن صعدتُم القصر متجرّدين إذا أمسيتُم، أما عند الصبح فلا بُدّ من الهُويّ في غَيابة الجُبّ.

وكان في قعر البئر ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾[1] إذا أخرجنا أيدينا لم نَكَدْ نراها[2].

إلّا أنّا في آونة المساء نرتقي القصر مُشرفين على الفضاء ناظرين من كوّةٍ. فربّما يأتينا حماماتٌ من أيوك اليمن مُخبرات بحال الحِمَى، وأحياناً يزورنا بروقٌ يمانيّةٌ تومض من الجانب الأيمن الشرقيّ وتُخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الأراك وجداً على وجد. فنتحنّن ونشتاق إلى الوطن

فبَيْنا نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهاراً، إذ رأينا الهدهد دخل من الكوّة مسلّماً في ليلة قمراء، وفي منقاره رقعة صدرت ﴿مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[3]»[4].

لا شكّ في أنّ هذا النص يستمد قدرته الحقيقية من الشواهد القرآنية المنسوجة فيه مثل الخطوط الجميلة على جدار مبنى أو شيء والتي تمنحه قدسيته، لكن هذا النسيج من الشواهد القرآنية يظهر في ضوء إعدام السهروردي المحاولة اليائسة الأخيرة لهذا الفيلسوف للوصول إلى مصالحة مع الشريعة.

لا يمكن في إطار موضوعنا هذا متابعة تطوّر «حكمة الإشراق». ونكتفي بالقول إنها اتخذت اتجاهاً شيعياً وكتبت باللغة الفارسية، ولذلك أصبحت مقبولة في إيران الشيعية، بينما لم يهتم بها أحد في العالم العربي السنّي لأسباب لغوية أيضاً. بدلاً من ذلك سنعالج مفكّراً متأخراً من العالم العربي يمكن أن ينسب، دون أن يكون أرسططالياً، بسبب نوعية تفكيره وطريقته في البحث إلى هذه المدرسة.

---

(1) سورة النور، الآية 40.

(2) تعريض لسورة النور الآية 40 ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا﴾.

(3) سورة القصص، الآية 30.

(4) كوربان (محرّر): شهاب الدين يحيى السهروردي شيخ الإشراق:

Corbin: L'archange enpourpé, 265ff.

5 - ابن خلدون

قيّم علماء غربيون مهمون من بينهم سارتون وتوينبي[1]، وأيضاً علماء مسلمون حديثون، ابن خلدون بأنه عقلاني كبير. إلّا أنّ الفكر السائد في زمانه كان لم يعد مستنداً إلى فكر العصر القديم بل كان يستمد بديهياته ونماذج تفكيره من القرآن والشريعة. هذا المناخ ترك آثاره على ابن خلدون أيضاً. وهكذا فإنّ نظريته المعبّرة عن التاريخ، والتي تحدثنا عن خطوطها العريضة في فصل سابق، هي خليط فريد من نوعه من الحقائق الواقعية والحجج العقلية والأحكام البديهية الإسلامية المعتبرة بالمرتبة نفسها. ولذلك فإن صورتها مختلف عليها وما زال الجدل دائراً حولها[2].

من المؤكّد بالنسبة له أنّ التاريخ يتبع آلياً قوانينه الضمنية ـ حسب الدورات الموصوفة أعلاه ـ إلّا أنّ دعوة محمد وتأثيرها حدث خارق يعود الفضل فيه إلى التدخل الإلهي المباشر. كما أنّ انتشار الإسلام بواسطة الحرب الجهادية و«العصبية» المفيدة لا بل واللازمة لذلك هي حقيقة لا تحتاج إلى تعليل.

والمثال الآخر هو موقف ابن خلدون من العلوم السرية، وبالتحديد من السحر. صحيح أنه يصف الانشغال بالكيمياء والتنجيم والسحر بأنه محرّم في الإسلام، لكنه لا يشك في حقيقية الكيمياء والسحر على الأقل[3].

صحيح أنّه يسجّل ناقداً ومتنصلاً صعود نجم السحر الإسلامي (أي ممزوج بعناصر إسلامية) الذي يحاول بهذه الطريقة أن يبدو مشروعاً، لكنه ليس كذلك. لكن اهتمامه الخاص بهذا الموضوع يتجلّى بكلّ وضوح في المعالجة التفصيلية المستفيضة لسحر الأعداد[4].

لكن ابن خلدون لا يشعر بأنّ عليه نقض العلوم السرية وحسب، وإنما أيضاً

---

(1) انظر الشواهد في الفصل الثاني، البند 7.

(2) انظر الفصل الثاني، البند 7.

(3) «المقدمة»، الثالث، 127، 208؛ المقدمة، ترجمة ف. روزنتال.

(4) انظر الفصل السابع، البند 3 الفقرة ج.

ـ وفي السياق نفسه ـ نقض الفلسفة الأرسطالية أيضاً[1]. في هذا النقض الذكي جداً يتبيّن مرة أخرى بكلّ وضوح ما الذي يشكّل لبّ المشكلة، الحجر العثرة للفكر المبني على الشريعة (وابن خلدون هو في الأصل فقيه): إنّه استقلال العقل الذي تحدثنا عنه مراراً وتكراراً يتّهم ابن خلدون الفلاسفة، الذين يعرض أهم أفكارهم بصيغة مقتضبة وصائبة، بأنهم يعتقدون أنّهم يستطيعون دون وحي بواسطة العقل وحده التعرّف على الخير والشرّ وعلى الذات الإلهية. كما أنّ الادعاء بإمكانية الاتحاد مع العقل الفعّال «دون وسيط» وبالتوصل بواسطة ذلك إلى السعادة والسرور الحقيقي هو مجرّد وهم. فالطفل يفرح بإدراكه الحسّي الأول. ولذلك كان يتعيّن على أرسطو أن يقتصر على المنطق وألّا يتحمّل مسؤولية في أمور ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) «اعلم أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه»[2].

«فليكن الناظر فيها متحرّزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيّات والاطّلاع على التفسير والفقه ولا يكبنّ أحد عليها وهو خِلْوٌ من علوم الملّة فقل أن يسلم كذلك من معاطبها والله الموفّق للحقّ والهادي إليه ولا ﴿كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[3]»[4].

وأخيراً تجدر الإشارة إلى النظرة المزدوجة التي ينظر فيها ابن خلدون إلى اندحار الفلسفة. وسنذكر هنا المقطع المتعلّق بذلك في كتابه بالكامل لأنه لا يمكن اختصاره أكثر من ذلك. بعد حديث قصير عن ازدهار العلوم عند الإغريق وتقييدها تحت الحكم المسيحي يتابع ابن خلدون القول:

«ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له وابتزّوا الروم ملكهم فيما ابتزّوه للأمم وابتداء أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى إذا انتجع السلطان والدولة وأخذوا من الحضارة بالحظّ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفنّنوا في

---

(1) «المقدمة»، الثالث 209 ـ 220، المقدمة، ترجمة ف.روزنتال، الثالث، 246 ـ 258.

(2) المقدمة، الثالث، 313، المقدمة، ترجمة روزنتال، الثالث، 350.

(3) سورة الأعراف، الآية 43.

(4) المقدمة، الثالث، 220؛ المقدمة، ترجمة روزنتال، الثالث 257 وما بعدها.

الصنائع والعلوم، تشوّفوا إلى الاطّلاع على هذه العلوم الحكميّة بما سمعوا من الأساقفة والأقسّة المعاهدين بعض ذكر منها وبها تسمو إليه أفكار الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أقليدس وبعض كتب الطبيعيّات وقرأها المسلمون واطّلعوا على ما فيها وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها، وجاء المأمون من بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيّين وانتساخها بالخطّ العربيّ وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظّار من أهل الإسلام وحذفوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلّم الأول، واختصّوا بالردّ والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودوّنوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدّمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملّة أبو نصر الفارابيّ وأبو علي ابن سينا بالمشرق والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم، واختصّ هؤلاء بالشهرة والذكر، واقتصر كثير على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجّامة والسحر والطلسمات ووقفت الشهرة في هذا على جابر بن حيان من أهل المشرق، وعلى مسلمة بن أحمد المجريطيّ من أهل الأندلس وتلميذه. ودخل على الملّة من هذه العلوم وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلّدوا آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [1] ثمّ إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران به وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحلّ ذلك منه إلّا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنّة ويبلغنا عن أهل المشرق أنّ بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة وخصوصاً في عراق العجم وما بعده من وراء النهر وأنّهم على نهج من العلوم العقليّة والنقليّة لتوفّر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم» [2].

يضرب ابن خلدون مثالاً على ذلك مؤلفات العالم الفارسي الموسوعوي الذي يكتب باللغة العربية، التفتازاني (المتوفى سنة 1390) ولكنه لم يكتب عن الفلسفة وإنما

(1) سورة الأنعام، الآية 112.

(2) ابن خلدون، المقدمة، الثالث، ص165 ـ 166.

فقط عن المنطق وعلم الكلام[1]، ويختم بعد ذلك هذا المقطع بالملاحظة التالية: «وكذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشماليّة نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجدّدة ومجالس تعليمها متعدّدة ودواوينها جامعة وحملتها متوفّرون وطلبتها متكثّرون والله أعلم بما هنالك والله ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[2]»[3].

6 - ملاحظات ختامية

بعد مئة سنة بالضبط تقريباً من وفاة ابن خلدون (توفي سنة 1406م) توفي في سنة 911 هجري (1505 ميلادي) جلال الدين السيوطي الذي سنتحدث عنه لاحقاً في فصلي الطب النبوي والسحر. كان السيوطي عالماً مصرياً قيادياً في القرن الذي عاش فيه ولذلك يمكن اعتباره ممثلاً لروح زمانه وللعلوم العربية في القرن الخامس عشر. وبدلاً من كلمة ختامية نذكر هنا في ختام الفصل الطويل عن الصراع بين الفلاسفة والفقهاء، بين العقل المستقلّ والعقل المرتبط بالشريعة، ما قاله هذا العالم الكبير عن نفسه وعن تعلّمه «قرأت كثيراً من الكتب عن قواعد اللغة وأصبحت قوياً بها وكتبت عنها كثيراً من الملاحظات التوضيحية. وأنا أعتقد أنَّ أكثرية معاصري وأيضاً كثيرون ممّن سبقوهم، لم يقرؤوا عن اللغة العربية الكتب التي قرأتها (...) بعد ذلك انتقل هذا الحماس إلى الفقه ـ تبارك الله ـ وهذان الموضوعان هما أفضل مجالاتي. بعد ذلك جاء كتابة النثر الأنيق والجوانب التقنية في الحديث النبوي «اصطلاح الحديث»، وفيما يخص الفرائض فإنَّ معرفتي بها ليست أفضل من معرفة الفقهاء الآخرين. وفي الرياضيات وعلم العروض أنا ضعيف. أمّا فيما يتعلّق بعلم المنطق والفلسفة فأنا لا أشتغل بهما لأنهما حرام كما أكّد النووي وغيره من الفقهاء، وحتى لو كان حلالاً لن أفضلهما على العلوم الدينية»[4] ونحن نضيف إلى ذلك أنَّ السيوطي كان يسعى في

---

(1) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، 215.

(2) سورة القصص، الآية 68.

(3) «المقدمة»، الجزء الثالث، 91 ـ 93؛ المقدمة ترجمة روزنتال، الجزء الثالث، 115 ـ 118.

(4) سارتان: جلال الدين السيوطي، ج1، ص33.

العديد من كتاباته إلى أن «يعتبر الرجل الذي أرسله الله، كالغزالي، لكي يجدد الدّين»[1]. وما قيل عنه:

«يُعدُّ السيوطي باهتماماته الكثيرة عَلَماً فريداً في تاريخ التراث العربي، فإلى جانب رسائل صغيرة لا تُحصى لكثرتها وسعى هو نفسه إلى زيادتها، فإنه قد ألّف سلسلة من الأعمال الكبرى، ما تزال لها قيمتها حتى اليوم، وذلك لأنها احتفظت بمادة لا نجدها في مصادر أخرى، كان السيوطي يفخر كثيراً بكتبه الكثيرة، وفي المزهر فخر بأنه لم يترك موضعاً إلّا أحال فيه إلى مراجعه، وفي كثير من كتبه ادعى أنه هو الرجل الذي يجعله الله في مطلع كل قرن مجدداً للدين، أما أصالة الملكة الأدبية عنده فقد كانت متواضعة على نحو سابقيه ومعاصريه، ولم يمنعه هذا من اتهام منافسه السخاوي بالسطو على مؤلفات غيره»[2].

(1) 78.

الفصل السابع

العلوم الطبيعية والعلوم السّريَّة

مثل الفلسفة تمثل العلوم الطبيعية والعلوم السِّريَّة أيضاً في الإسلام «قدرات» يبدو أصلها الوثني مرفوضاً قليلاً أو كثيراً حسب طابعها. وكانت تلعب في ذلك الحاجة، من جهة، والإيديولوجيا المتضمنة فيها، من جهة أُخرى، دوراً مهماً. وهكذا كانت، على سبيل المثال، الرياضيات الأساسية لا غنى عنها لحساب حصص التركات المحدَّدة في القرآن بطريقة معقدة غالباً، وعلم الفلك الأساسي لتحديد التوجه أثناء الصلاة («القبلة») وخاصة أثناء السفر، ولتحديد أوقات الصلاة وأيَّام وساعات بدء ونهاية الصيام في شهر رمضان. كان لكلا العلمين، الرياضيات والفلك، شرعية إسلامية هامة طالما أنَّهما اقتصرا على المعارف الأولية الأساسية[1] إذا ما تجاوزا ذلك يمكن أن يثيرا الشُّبهة والريبة. ولذلك تمَّ تسليط الضوء بالمراقبة والنقد، كما على علم المنطق، على علم الرياضيات وعلم الفلك أيضاً تيمّناً بقول مزعوم للنبي «اللَّهمَّ، إنَّني أستعين بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخضع». أمَّا الطب الأبقراطي - الجالينوسي فقد تعرَّض، بعد ازدهار في البداية، إلى ضغوط متزايدة بسبب تداخله مع الفلسفة، وعلم وصف الكون (كوسموغرافيا) اصطدم بالصورة القرآنية عن العالم. وأمَّا العلوم السِّريَّة، أو علوم السِّرّ، فكانت تتأرجح بين منشئها الوثني (الذي يجعلها مشبوهة) وبين إمكانية جعلها بأسلمتها مؤاتية بصورة خاصة للسعي الإسلامي إلى الحصول على القدرة،

(1) Plessner: die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams.

الأمر الذي أدّى إلى ازدهار كبير لـ«السحر الحلال»، أي للسحر المشروع إسلامياً. وهذا ما سنبحثه بالتفصيل فيما بعد.

1 - الطب:

من بين جميع العلوم الموروثة من العصر القديم يجمع الطب حول نفسه، دون شك، أعظم قدرة اجتماعية، إذا ما صرفنا النظر عن علوم السِّرّ وعن دورها الإشكالي. ومن «مصيره» في الإسلام تتضح مرَّة أُخرى بشكل خاص العلاقة بين القدرة الكلية والقوَّة المستمدّة منها[1].

ينبغي في بادئ الأمر أن نُقدِّم صورة تقريبية عن حجم المادة الطبية المنقولة عن الإغريق. عن بقراط وحده نقلت 30 رسالة وعن جالينوس أكثر من مئة عنوان طبي، إلى جانب بعض الكتب الفلسفية، لهذا البطل الكبير من أبطال الطب الغربي كما الطب العربي والإسلامي. يُضاف إلى ذلك كتابات أُخرى لأطبَّاء من العصر القديم نذكر منهم، على سبيل المثال، الكتاب في الماليخوليا لروفس الرهاوي، وأيضاً طبعاً كتاب «الأدوية» (المادة الطبية) لديوسقوريدوس وكذلك كتب طبية لأطبَّاء من العصر الهيليني المتأخر، نذكر منهم بالاسم أوريبازيوس (326 ـ 403) الذي كان طبيباً شخصياً للقيصر البيزنطي يوليان أبوستاتا، ثم إيتيوس الذي كان يعمل في عهد يوستينيان (527 ـ 567) في بيزنطة، وألكسندر من تراللايس (525 ـ 605) الذي كان يعمل في روما، وباولوس من ايجنيا الذي شهد بداية الإسلام في الإسكندرية التي استولى عليها العرب في سنة 641. ويُسمّيه العرب «القوابلي» (من القوابل، أي الداية أو المولدة) لأنَّ كتابه يحتوي على فصل عن الطب النِّسائي والتوليد[2]، بالإضافة إلى أسماء أُخرى أقل شهرة.

---

(1) Goldziher: Stellung der Alten Islam. Orthodoxie zu der Antiken Wissenschaften, S. 6; انظر أيضاً Bürgel: النظرة العقائدية والاستقلال في التفكير العلمي في العصر الإسلامي، في فكر وفن 26/ 1975، 56 ـ 65.

(2) انظر الكتب الأساسية لأولمان: الطب في الإسلام Medizin im Islam، ثمَّ سيزغين: Sezgin: Geschichte des arab. Schriftums. الشروحات التالية عن الطب تستند إلى حدٍّ بعيد إلى رسالتي للحصول على لقب بروفسور: «دراسات عن حياة الأطباء وفكرهم في العصر الوسيط العربي» غوتنغن 1969 سينشر في ربيع 2016.

كان هذا الكم الهائل من العلوم الطبية حيّاً، بصورة خاصة، في المدرسة الطبية في جونديشابور بالقرب من الأهواز الحالية في غرب فارس. ويبدو أنَّ هذه المدرسة كانت نوعاً من الأكاديمية؛ وعلى أيِ حال كان قد أسسها الحاكم الساساني شابور الثاني (309 ـ 379) والذي سُمّيت باسمه[1]. ويُقال: إنَّ فلاسفة بيزنطيين قد التجؤوا هناك، وبالتحديد بعد إغلاق الأكاديمية في أثينا على يد يوستينيان سنة 529. ذلك أنَّ المدرسة الأفلاطونية المحدثة هناك بزعمائها سوريان (اعتباراً من سنة 413) وبروكلوس (حتى سنة 485) وداماسكيوس (حتى سنة 529) لم تلتزم بالمسيحية، مثل شقيقتها في الإسكندرية، وإنّما «قاومت بهدوء، ولكن بعناد وتصميم، الرقابة المسيحية»[2].

غير أنَّ جونديشابور كانت في مطلع العهد الإسلامي مركزاً للتعليم المسيحي، أو بالأحرى للتعليم النسطوري، ولربما كانت لم تزل كما في السابق نوعاً من الأكاديمية، لكنَّها كانت على الأقل مستشفى حثَّ المسلمين على بناء المستشفيات الأولى في مناطق السيطرة الإسلامية وكان، على الأرجح، قدوة لها.

في عهد الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور استدعي لأوَّل مرَّة من جونديشابور إلى البلاط في بغداد طبيب هام لأن، كما تقول الروايات المتناقلة (المصبوغة بطابع فكاهي)، الأطبَّاء الموجودين لم يستطيعوا إشفاء الخليفة من ألم في المعدة، ولكن ربما أيضاً لأسباب علمية: كان هذا الطبيب مدير المستشفى جرجيس بن جبرائيل بن بختيشوع. شفى الخليفة من مرضه لكنَّه فضَّل العودة بعد ذلك إلى جونديشابور. لكنَّ ابنه بختيشوع أُمر في عهد الهادي (785 ـ 786) ثم بشكل نهائي في عهد هارون الرشيد (786 ـ 809) بالمجيء إلى بغداد[3].

منذ ذلك الحين عمل أفراد هذه الأُسرة الطبية في بلاط الخلافة خلال ما يقرب من قرنين من الزمن. وقد جمع بعضهم ثروات هائلة من بيت مال الخلافة. لا شكَّ في

(1) انظر شوفلر: Schöffler, Die Akademie von Gondischapur.

(2) دورّي، أكاديميا في: قاموس العهد القديم Lexikon der Antike، ج2، ص21، 93.

(3) انظر فصل «الطب في عهد العبَّاسيين Die Medizin in Zeitalter der Abbasiden» في محاضرات عن الطب في الإسلام :Klein-Franke.

أنَّ هذه القدرة كانت مهدَّدة أيضاً. ففي بعض الأحيان كانت هذه الثروة تصادر فجأة عندما يفشل الطبيب في معالجة المرض أو عندما يغضب عليه بسبب عدم الطاعة، لكنَّه كان يعاد له اعتباره عندما يحتاج الخليفة مجدَّداً إلى الطبيب المجرِّب. سبعة أطبَّاء مهمين من هذه العائلة معروفون بالاسم؛ كان آخرهم أبو سعيد عبيد الله بن جبريل الذي توفي في النصف الثاني من القرن الحادي عشر في ميَّافارقين[1] لكن البختشوعيين ليسوا إلَّا مثالاً على القدرة الهائلة التي كان يحصل عليها الطبيب، من أي مذهب كان، في المجتمع الإسلامي القروسطي. وهذه الظاهرة تستحق أن نتابع الاهتمام بها مرة أخرى.

أ - قدرة الطبيب الأبقراطي:

تنتمي إلى التراث اليوناني في مجال فن الاستشفاء صورة الطبيب المثالي كما هو موصوف في كتابات بقراط وأيضاً في مقالة لجالينوس عنوانها: «إنَّ الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً»[2] وكذلك في سيرة حياة الأطبَّاء الكبار.

ينتمي إلى هذه الصورة، من الناحية الأولى، أخلاق خاصة بها ترسَّخت في القسم الأبقراطي الذي كان حتى ما قبل وقت قصير ملزماً لجميع أطبَّاء العالم المسيحين وأخيراً بعد السماح بالإجهاض فَقَد جزئياً صلاحيته التي دامت ألفي عام. في الحالة المثالية يجب أن تكون لدى الطبيب ثقافة فلسفية كما يُطالب جالينوس في بحثه المذكور للتوّ وهي هذا الالتزام الذي يجعل الطبيب «مشابهاً لله» كما تُسمِّيه الوصايا الأبقراطية. والالتزام في هذه الأخلاق يعني بالنسبة إلى الطبيب الامتناع ليس فقط عن الإجهاض وإنَّما أيضاً الامتناع عن أي فعل يلحق الضرر بالحياة البشرية ورفض المساعدة على القتل وإفشاء الأسرار وما شابه[3]. حنين بن إسحاق، المترجم الكبير والطبيب العامل في خدمة المتوكل (847 ـ 861)، ذلك الخليفة الذي يُشبِّهونه بنيرون

(1) انظر سوردل: «بختيشوع في: الموسوعة الإسلامية : Sourdel: Bukhtishū

(2) انظر باخمان: مقالة جالينوس أنَّ الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً.

(3) بخصوص أخلاق الطبيب الأبقراطي انظر:

Deichgräber: Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides.

بسبب قساوته وفظائعه، رفض، بناءً على أخلاقه المسيحية وعلى القسم الأبقراطي، تنفيذ عملية قتل بالسُّم طلبها منه الخليفة تحت التهديد بالقتل، وزجّ في السجن لمدة عام كامل بسبب هذا الرفض. قد يكون صحيحاً، كما جاء في المصدر، أنَّ الخليفة اشتبه في أن يكون الطبيب عميلاً للقيصر البيزنطي وأنّه كان يريد امتحانه فقط. ولكن على أيِّ حال يُبيِّن التقرير أنَّ القسم الأبقراطي لم يكن مجرَّد كلام فارغ[1].

ولكن، من الناحية الأُخرى، ينتمي إلى هذه الصورة للطبيب الكبير - وهنا تظهر قدرته بكلِّ وضوح - نجاحات في العلاج غير عادية تقترب أحياناً من المعجزة وبالتالي مكانة اجتماعية عالية. بعض هذه الشفاءات الخارقة ظهرت في العصر القديم وتطوَّرت، جزئياً، في العصر القديم أيضاً إلى صور راسخة استمرت حيَّة في الأدب الطبي وكذلك في أدب التسلية في العصر الوسيط الإسلامي. أشهر هذه الصور هي تلك المتعلقة بتشخيص مرض عاشق أو عاشقة يخفيان سبب مرضهما، وذلك بواسطة جس النبض. وأقدم حكاية بهذا الخصوص جرت أحداثها في بلاط السلوقيين في أنتيوخيا، أنطاكيا الحالية في تركيا. أبطال هذه القصة الطبيب الإسكندراني الشهير إراسيستراتوس والأمير الشاب أنطيوخس، فيما بعد أنطيوخس الثاني ملك سورية (262 - 247ق.م.)، وأبوه سلوقس الأوَّل (312 - 280ق.م.) وعشيقته ستراتونيكة. وهناك مصدر عربي قديم، سنعود إليه فيما بعد، نشأ بالتأكيد في بداية القرن العاشر من تأليف طبيب يهودي اسمه إسحاق بن علي الرهاوي (أي: من رها = إيديسّا) مليء بالاستشهادات المنقولة من مصادر قديمة بعنوان «أدب الطبيب»[2] يروي الحادثة على الشكل التالي:

«وكذلك حُكي عن أرسطوطاليس، حين دعاه بعض ملوك الروم لعلاج ابنه ولم يكن له سواه، فنظر الفتى وجسَّ عرقه ورأى ترتيب مجسَّته ترتيباً مستوياً بانقباض وانبساط. فخمَّن أنَّ أَلمه في نفسه، لا في بدنه. فأمر الطبيب بكراسٍ جلس الملك والفتى والطبيب عليها وأمر بعرض كلِّ غلام وجارية في الدار عليهم، ونبضُ الفتى في يد الطبيب، وهو لازم لترتيبه إلى أن مرَّت بعض الجواري، فتغيَّرت المجسَّة واضطربت وفسد الترتيب وارتعد الفتى وتغيَّر لونه. فلمّا فطن الطبيب لذلك وعلم

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوَّل، ص187 وما بعدها.

(2) انظر بيرغل: Die Bildung des Arztes ثمَّ: الأدب والاعتدال في «أدب الطبيب» للرهاوي.

أنّه عاشق لها، أمسك حتّى انقضى المجلس، وسأل الطبيب عن تلك الجارية فأُخبر بأنّها حظيّة الملك التي لا يرى الدنيا إلّا بها. فانصرف ووعد الملك بالعود في غدٍ فلم يعد كراهةَ أن يلقى الملك بذلك. فأحضره الملك وسأله عن تأخّره، وقال له: أنت تعلم شغل قلبي بابني، وهو وارث الملك بعدي ومحلّه من نفسي! قال له الطبيب: تأخّرت حتّى وقفت على دائه. قال: وما هو؟ قال: عاشق لامرأتي! فأطرق الملك ثمّ قال للطبيب: فماذا ترى؟ قال: الرأي للملك، لا لي! قال: أرى لك أن تؤثرني بها! قال له: أيُّها الملك! وتستحسن هذا؟ فقال: نعم! إنّ الملك يعوّضك مكانها ويُخلفها عليك ويعطيك أمَلك! فقال: إن كان الملك يرى هذا ويستحسنه، فإنّ الفتى إنّما هو عاشق جارية الملك! فأورد على الملك من ذلك أمراً عظيماً. فأطرق الملك مفكّراً طويلاً. قال له الطبيب: أيّد الله الملك! إنّ من النساءِ عوض وهنّ موجودات في كلّ وقت، ووارث الملك وولده المحبَّب العاقل اللبيب ليس في كلّ دهر يتهيّأ ويوجد وليس منه عوض! فركن الملك إلى قوله وزوّج الفتى جاريته فبرأ. فأمر الملك بحمل الطبيب على مركب من مراكبه وساق إليه عدّةً من دوابّه ووصله بعشرة أرطال من الذهب وخِلَع سنيَّة»[1].

القصة لم ترو بطريقة صائبة وحسب بل هي أيضاً مثال كلاسيكي على قدرة الطبيب الكبير الذي لم يشف هنا الابن فقط بل شفى أيضاً بموهبته المرهفة الأب وكامل الوضع الذي بدا بلا مخرج.

وكان جالينوس قد اتبع طريقة التشخيص بجسّ النبض لدى مرضى الحب المستور اقتداءً بالنموذج المشهور أعلاه وذلك عندما شخّص مرض فتاة رومانية وجيهة المكانة وقعت في حبّ راقص مسرحي اسمه بيلادس عبد محرر لمارك أورل. إلّا أنّ الرواية العربية تجعل من بيلادس خيّالاً في ميدان السباق، ولربما لاعب بولو[2]. أوّل طبيب عربي، حارث بن كلدة، من معاصري النبي محمّد، نعرف عنه، حسب مصدر لاحق، أنّه مارس التشخيص بجسّ النبض على بدوي عاشق، الأمر الذي قد يكون صحيحاً إذا ما كان حقاً، كما تقول الرواية، قد درس في جونديشابور. ولكن الأمر

(1) أدب الطبيب، 82 أ، 12 ـ 82 ب، 12.

(2) ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص128؛ Illberg: Aus Galens Praxis, 285 f.

يتعلّق على الأرجح بإحدى الحالات الكثيرة التي يتمّ فيها تبني حدثٍ ما لاحقاً[1]. في كتابه الطبي الرئيسي[2] يُعالج ابن سينا التشخيص بجسّ النبض على مرضى الحب ويطوّر هذه الطريقة في التشخيص إلى درجة التأكيد على أنَّ الطبيب يمكن أن يعرف بهذه الطريقة ليس فقط اسم العشيقة وإنَّما أيضاً مكان إقامتها لا بل وعنوانها، وذلك بأن يُعدّد ببساطة أسماء معيَّنة إلى أن تزداد نبضات المريض أو المريضة قوَّة[3]. في مجموعة عربية لأسئلة طبية في الامتحان يقول أحد الأسئلة: «هل يستطيع الطبيب أن يعرف من النبض اسم العشيقة وكيف يحدث هذا؟». في الجواب يُشار إلى قواعد ابن سينا[4]. ويتطرق جلال الدِّين الرومي إلى جسّ القصة الأولى من مثنوية الصوفي التعليمي المشهور.

ينتمي أيضاً إلى الأشياء التي خلَّفها جالينوس وغيره من الأطبَّاء اليونانيين لمن جاء بعدهم من الأطبَّاء العرب أشكال العلاج النفسي والعلاج النفسي الجسدي (السيكوسوماتي)[5]. ويروى أنَّ جالينوس قد شفى رجلًا كان يُعاني من وهم جنوني بأنّه قد بلع أفعى بأن طلب منه وصف الأفعى ـ الافتراضية المتخيّلة ـ ثمَّ أحضر ما يشبهها وأعطى المريض مادة مقيِّئة ثمَّ ربط له عينيه، ولما بدأ يتَّقيأ وضع الأفعى بين ما تقيَّأه ثمَّ رفع الرباط عن عينيه. عندئذٍ صرخ المريض: «هذه هي الأفعى التي بلعتها» وشفي من مرضه. وهذه الحادثة يرويها أيضاً مؤلف «أدب الطبيب»[6].

وهناك حادثة مشابهة نجدها عند الطبيب والفيلسوف العربي هبة الله بن ملكة في القرن الثاني عشر. كان يُعالج رجلاً يُعاني من تصوُّر جنوني بأنَّه يحمل على رأسه مزهرية نفيسة، فأوهمه بأنَّ هذه المزهرية قد سقطت عن رأسه وانكسرت عند دخوله من باب منخفض. قام بتحضير الإجراءات بمنتهى العناية: قام بتثبيت مزهرية بالشكل

(1) ابن قيّم الجوزية: أخبار النِّساء، ص57 وما بعدها.

(2) القانون في الطب.

(3) براون: الطب العربي، ص86. Browne: Arabian Medicine.

(4) ديتريش Dietrich: Medicinalia Arabica 195 f.

(5) بيرغل: Bürgel: Psysomatic Methods of Cures in the Islamic Middle Ages.

(6) أدب الطبيب، 105 أ، 10 ـ 16.

الذي وصفها له المريض فوق الباب وربطها بخيط. أحد مساعدي الطبيب اندفع نحو المريض وأرغمه على الدخول من الباب المنخفض وفي الوقت نفسه قام مساعد آخر بشدّ الخيط[1]... ويروي روفس الرهاوي في كتابه في المالنخوليا حالات مشابهة. فقد شفي رجل كان يعتقد بأنّه لا رأس له بواسطة خوذة رصاصية[2]. وهناك قصة مشابهة نجدها في الكتاب السوداوي المتأثر جداً بكتاب روفس للطبيب العربي إسحاق بن عمران الذي كان يعمل في بلاط الأغالبة في القيروان، والذي قام بنقله إلى اللغة اللاتينية قسطنطين الإفريقي (Constantinus Africanus) وكان له في بلاد الغرب أيضاً تأثير كبير[3]. نقرأ في هذا الكتاب ما يلي: «عرفت في القيروان رجلًا كان يعتقد بأنّه لا رأس له. فأحضرت كمية من الرصاص جعلتها على شكل قبعة ووضعتها على رأسه كما توضع الخوذة على الرأس. عندئذٍ أدرك أنّه له رأس»[4].

وهناك دليل آخر على المقدرة التي يتمتع بها الطبيب يتكرّر مراراً في المراجع وهو قدرته على إيقاظ الميِّت ظاهرياً. يروي ابن أبي أصيبعة (حوالى 1194 ـ 1270م) الذي استشهدنا به مراراً، في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء»، وهو مجموعة تحتوي على ما يقرب من 400 سيرة ذاتية لأطبّاء من العصر القديم حتى أيامه، يروي ما لا يقل عن خمس حالات من العصر الإسلامي. إحدى هذه الحالات نقلها ابن أبي أصيبعة عن تعليق عربي على مقال لجالينوس يعتبر اليوم غير أصلي بعنوان: «في تحريم الدفن قبل 24 ساعة»[5]. جاء في هذا التعليق أنَّ الحادثة وقعت أمام الناس، أي إنَّ إحياء الميِّت ظاهرياً حدث أمام المعزين المتجمعين لغرض الدفن ممَّا أدهشهم واعتبر معجزة، الأمر الذي زاد جداً من شهرة الطبيب[6].

في جميع هذه النجاحات الطبية المثيرة يظهر شرط أساسي لمقدرة الطبيب:

---

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوّل، ص279.

(2) Flashar: Melancholie und Melancholiker in den medilzinischen Theorien der Antike, P.99.

(3) أولمان: الطب في الإسلام:Ullmann: Medizin im Islam .

(4) ابن المطران: بستان الأطبّاء، 48أ.

(5) العنوان باللغة اللاتينية: De Sepultura Prohibenda, 126.

(6) الإحياء من الموت الظاهري Bürgel: Die Auferweckung vom Scheintod.

القدرة على فهم الحياة النفسية للمريض ثمَّ الحدس - موهبة لا بُدَّ منها لإعطاء تقدمة المعرفة صحيحة؛ وهذه الكفاءة تنتمي، على الأقل كالتشخيص، إلى خصائص الطبيب الكبير. وقد تحدَّث جالينوس عن هذا الموضوع في مقاله عن التشخيص المقدم[1] الذي نقل إلى العربية تحت عنوان «في نوادر تقدمة المعرفة»[2] (عن الحالات النادرة في التشخيص). كان التنبؤ بشكل صحيح عن سير المرض، وبالتحديد، مثلاً، عن دخول الأزمة عند ظهور أشكال مختلفة من الحمَّى استناداً إلى أعراض معيَّنة كالنبض والبول والبراز ولون الجلد وظهور بثور أو تقيُّحات وإلخ...، يُعدُّ من المؤشرات الدالة على مرتبة الطبيب.

سنرى فيما بعد النجاح الذي كان من الممكن تحقيقه عن طريق التنبؤ بجنس الجنين من فحص بول المرأة الحامل. ولكن كان هناك أيضاً خلاف في الدوائر الطبية آنذاك حول ما إذا كان هذا ممكناً فعلاً، وبعضهم وضع هنا حدوداً للدجل والاحتيال. ففي المجالات الفاصلة بين الممكن وغير الممكن كان هناك مرتع خصب للغشاشين والمشعوذين، وما نقرأه عن تصرفات المشعوذ في المراجع العربية القروسطية يجعله يظهر مثل ظلّ مشوَّه أو مثل الشبيه المظلم للطبيب الكبير. الطبيب المشهور أبو زكريَّا الرازي، أهم الباحثين التجريبيين بين أطبَّاء الإسلام في العصر الوسيط - الذي ستتحدَّث عنه أيضاً في فصل «الكيمياء - يتذمَّر من أنَّ المرضى يتوقعون من الطبيب أكثر الأُمور عبثاً وعندما يرفض الطبيب الجاد الذي تحرّم مهنته ذلك يذهبون إلى الدجَّال الذي يدَّعي الطب الذي يلبِّي توقعاتهم ببعض الخدع البسيطة الكاذبة[3] - يعدد الرازي بعضاً منها. بعض التكهنات والعلاجات الناجحة تكون ناجمة عن الحظ والاحتيال أكثر منها عن معرفة حقيقية.

ارتبط مع الكفاءات المتحقّقة بهذا الشكل أو ذاك والمثبَّتة بالدليل القاطع اكتساب الطبيب الاعتراف والمرتبة والاحترام. وكان لسطوة الطبيب جانبها الاجتماعي

---

(1) Peri tou Progignoskein pros Epigenen.

(2) في نوادر تقدمة المعرفة، ص114.

(3) Schipperges: Der Scharlatan im arabischen und lateinischen Mittelalter هناك فصل كامل عن الدجَّال في دراساتي المذكورة أعلاه.

الملموس كتلك التي يحتلها الفقهاء والعلماء وإلخ... وقد تضمَّن الكتاب المذكور أعلاه «أدب الطبيب» فصلاً كاملاً عن «شرف الطب»، وهناك شيء مشابه نجده في كتب أُخرى ومنها، مثلاً، الكتاب المؤلف في القرن العاشر «مفتاح الطب» لابن هندو[1]. وكلمة «شرف» المستعملة هنا، والتي يمكن استبدالها بكلمة «نبالة» أو «مرتبة»، لا بُدَّ أنَّها أثارت الاهتمام لدى بعض الأتقياء لأنَّ الاسم «شرف» والصفة المشتقة منه «شريف» مرتبطة بالشرفاء أحفاد النبي محمَّد.

يكمن «شرف» فن الإشفاء من المرض في موضوعه إذ ليس هناك شيء أنبل من جسم الإنسان، ومن الناحية الأُخرى، في غايته وهي المحافظة على الصحة أو الشفاء من المرض، ودون الصحة لا يمكن القيام بالتصرفات البشرية حتى ولا أداء الواجبات الشعائرية الدِّينيَّة - هذا ما يُؤكِّده المدافعون بحماس عن فن التطبيب. لا بل إنَّ الرهاوي يتبنَّى الرأي غير المتواضع بأنَّ الطب أنبل من الفلسفة، لأنَّ الفيلسوف لا يشفي إلَّا النفس بينما يشفي الطبيب النفس والجسد[2].

يحتوي كتاب «أدب الطبيب» أيضاً فصلاً «في أنَّ الطبيب يجب له التشريف بحسب مرتبته من صناعة الطبّ من الناس كافّة، ولكن تشريفه من الملوك والأفاضل يجب أن يكون أكثر». يتحدَّث هذا الفصل عن المكانة غير العادية التي بلغتها سطوة الطبيب بناءً على النجاح في إشفاء أمراض ميؤوس من شفائها. ونذكر بهذا الخصوص، على سبيل المثال، المكانة التي بلغها طبيب يهودي اسمه إسرائيل بن زكريَّا التيفوري الذي كان يُدير صيدلية بالقرب من قصر الخليفة وبذلك أُتيحت له الفرصة لأن يتنبأ مرتين، بناءً على فحص بول الخيزران الحامل، جارية الخليفة الهادي، بعد فترة قصيرة من حملها، بأنَّها ستلد ذكراً - كان الذكران اللذان ولدتهما الخليفتين فيما بعد: المهدي وهارون الرشيد. بناءً على هذين النجاحين عيِّن طبيباً للبلاط وحصل، ضدّ معارضة أحد البختيشوعيين الذي لم يكن واثقاً من هذا التشخيص، على أعلى درجات التكريم وعلى ثروة طائلة وكذلك على اللقب الفخري «أبو قريش» (أي أبو القريشيين - قبيلة النبي محمَّد التي ينحدر منها العباسيون أيضاً)، وهو لقب فيه تكريم زائد بسبب ديانته

---

(1) تاريخ الآداب العربية، ج3، ص334 Sezgin: Geschichte Des Arabischen Schrifttums
(2) أدب الطبيب الورقة 79 ب.

اليهودية[1]. وحافظ على هذا المنصب مع تعاقب العديد من الخلفاء حتى وفاته. في عهد المتوكل حدث ما يلي: عندما أمر الخليفة في أحد الأيام بأن يُعالج بالحجامة دون أخذ الإذن من أبي قريش، أو بالأحرى دون أن يكون هو الذي أمر بذلك، غضب الطبيب أبو قريش غضباً شديداً إلى درجة أنَّ الخليفة رأى أنَّ من واجبه تهدئته بأن أهداه 3000 دينار ذهبي وضيعة سجَّلها باسمه كهدية كانت تجلب له 50000 درهم كلّ عـام[2]. ولمَّا مرض الطبيب زاره الخليفة شخصياً ودفع له ـ عندما رآه فاقد الوعي ـ وسادة دمشقية تحت رأسه وقال لوزيره: «هذا الرجل يحبني وحياتي متعلقة بحياته. وإذا ما فقدته لن أعيش بعد ذلك»[3].

وهناك حادثة مشابهة، ولكنَّها أعمق دلالة وأقوى تأثيراً، تروى عن الخليفة هارون الرشيد؛ المصدر هو مرَّة أُخرى كتاب «أدب الطبيب»: «يروي الطبيب عيسى بن ماسا نقلاً عن يوحنا بن ماسويه أنَّ هارون الرشيد قال لطبيبه الشخصي جبرائيل بن بختيشوع خلال حجته إلى مكَّة: «يا جبرائيل، هل تعلم ما تعنيه بالنسبة لي؟». «كيف لي ألَّا أعلم، يا سيِّدي!». فقال له هارون الرشيد: «والله، لقد صلّيت من أجلك عند الكعبة»؛ بعد ذلك توجَّه إلى الهاشميين (آل النَّبي محمَّد في مكَّة) وقال: «لعلَّكم تستنكرون ما قلته له؟». فقالوا: «يا سيِّدنا، إنَّه ذمّي»؛ فأجاب: «صحيح، ولكن سلامة جسمي وقدرته على الأداء بين يديه؛ وسلامة المسلمين ورفاههم بين يدي. وبذلك فإنَّ صحة المسلمين مرتبطة بصحته وبوجوده!»؛ فأجابوا: «معك حق، يا أمير المؤمنين»[4]. في واقع الأمر لم يكن يحق للطبيب المسيحي حتى ولا الدخول إلى مكَّة ناهيك عن الصلاة من أجله عند الكعبة. فقط الخليفة كان في وسعه منحه هذا الحق. وأن يكون فوق ذلك قد صلَّى عند الكعبة خصيصاً من أجل هذا الطبيب وتحدَّث عن ذلك علناً أمام الناس فهذه حالة استثنائية نادرة.

من الواضح هنا كيف تبنى «المقدرة» وفي بعض الأحيان بوسائل متكيّفة مع

(1) أدب الطبيب، الورقة 83 ب، 12 ـ 84 أ، 15.

(2) المصدر السابق، الورقة 83 أ، 14 ـ 16.

(3) المصدر السابق، الورقة 83 أ، 16 ـ 83 ب، 1.

(4) المصدر السابق، 82ب، 12 ـ 17.

الوسط الإسلامي. إذ إنَّ هذه الروايات لها طابع «الحديث» ويُراد لها أن تكون لها قوَّته في البرهان. والرهاوي يذكر أيضاً طبيبين مسيحيين كمصدر لمعلوماته. فالمسلمون الليبراليون سيصدقون التقرير ويبتهجون به، أمَّا الآخرون، وعلماء الحديث، مثلاً، فسيعتبرونه بلا قيمة بسبب «ضعف الإسناد» غير المقبول[1].

ولكن ينتمي أيضاً إلى مقدرة الأطبَّاء هيبة الطبيب تجاه مرضاه. إذ يتعيَّن على هؤلاء أن يتقيَّدوا حتماً بتوصيات ووصفات الطبيب، وينطبق هذا حتى على الحكَّام كما يتبيَّن من الفكاهة المذكورة أعلاه، وهي ليست الوحيدة. وبذلك خلف الطبيب لنفسه تأميناً أيضاً. فإذا فشل العلاج في الشفاء من المرض فمن الممكن أن يعود هذا إلى كون المريض قد أهمل إحدى التعليمات أو النصائح، ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّنا نصل هنا أيضاً إلى الحدود القصوى للمقدرة الطبية، إذ إنَّ المبادهات لأيٍّ عملية استشفاء لا يستطيع حتى ولا أعظم الأطبَّاء إلغاءها. فالشفاء هو نتيجة احتمالية للعلاج وليس حتمية. صحيح أنَّ جالينوس قد عارض هذه الفكرة، وفي سعيه إلى استنتاجات أكيدة اعتبر ما يُسمَّى الاستنتاجات الممكنة للمنطق الأرسطي زائدة لا لزوم لها. لكن الفارابي انتقده لهذا السبب وأكَّد أنَّ: «القياسات المنطقية التي يستخدمها الأطبَّاء لمعرفة الأمراض الداخلية وأسبابها، والتي يريدون علاجها، إنَّما هي جميعها إمكانات وليست حتميات»[2].

ولقد اعترف أطبَّاء عرب كبار مراراً وتكراراً بهذه الحدود، مؤكدين أنَّ الشفاء من المرض يتعلَّق بعوامل ليست في يدي الطبيب. فالطب يشبه السفر في البحر أو زراعة الحقل: الطبيب يعالج لكن الله هو الذي يهب الشفاء[3]. مع ذلك بقيت مساحات مكشوفة لهجوم المعارضين الأتقياء والخصوم والمشكِّكين والمتشائمين. فالطب يتعيَّن عليه تقديم المبررات في بادئ الأمر بأسباب منطقية، ولكن بعد ذلك ببراهين دينية يهمنا منها في هذا الإطار طبعاً بصورة خاصة، تلك التحفُّظات والتبريرات التي

---

(1) انظر الفكاهة المذكورة في الفصل الثاني، البند 6.

(2) Steinschneider: al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, 33 f.

(3) هكذا يحاجج، مثلاً، ابن هندو، الذي هو فيما عدا ذلك عقلاني جداً، في كتابه: «مفتاح الطب» باب في إثبات الطب.

تستند إلى حجج إسلامية، ولكن لكي نفهمها كاملة يتطلّب الأمر إلقاء نظرة قصيرة على النظام الجالينوسي.

ب - النظام الجالينوسي واحتكاكاته في القرائن الإسلامية:

يستند النظام الجالينوسي، الذي تعود جذوره بطبيعة الحال إلى الطب الأبقراطي، إلى عدَّة بديهيات افتراضية متداخلة مع بعضها هي: علم الكيفيات، وعلم الاعتدال، ومبدأ الأخلاط. ينطلق علم الكيفيات ذو الأهمية الأساسية والشاملة من الكيفيات الأربع: البارد والدافئ والرطب والجاف، ويعيد إليها كلّ ما هو مخلوق من النُّجوم حتى الحجارة. وعلم الأخلاط ينطلق من الخلطات الأربع الفاعلة في الجسم وهي: البلغم والدم والمرّة الصفراء والمرّة السوداء. وكل خلط من هذه الأخلاط متميِّز بمركب مؤلف من اثنين من الكيفيات المذكورة: فالبلغم، مثلاً، بارد ورطب، والعصارة الصفراء ساخنة وجافة. وعلى هذه الفرضية يستند علم الأمزجة أي الطباع ويكون الإنسان سليماً معافى عندما تكون هذه الكيفيات والأخلاط متوازنة في حالة الاعتدال، إلّا أنَّ كلّ إنسان تكون لديه بالفطرة إحدى العصارات هي الغالبة بحيث يتولَّد لدى كلّ شخص الطبع المقابل. كما ويستعمل أيضاً التعبيران (Eukrasia) و (Dyskrasia)، أي «الخليط الجيِّد» و«الخليط السيئ». فكثرة الخلط الأسود (إغريق ميلانه كوله)، مثلاً، تجعل الشخص ميلانكولي (سوداوي). يقدم العلاج، طالما تعلَّق المرض بحالة الأخلاط في الجسم، على مبدأ «الضد بالضد». فإذا ما كان المرض ناجماً، مثلاً، عن زيادة في السخونة يجب أن يعالج بكمادات باردة، وهي طريقة منطقية لم تزل نستعملها حتى اليوم. إلّا أنَّ الطب الجالينوسي يصنف كلّ ألم في الجسم استناداً إلى هذا النظام، وعلى هذا النمط يمكن أيضاً أن تستخدم الأدوية من ممالك الطبيعة الثلاث، مملكة المعادن، ومملكة النبات، ومملكة الحيوان، حيث يمكن أيضاً، تحت ظروف معيَّنة، تهذيب الاستخدام بتقسيم الكيفيات إلى درجات، أي رطب في الدرجة الثانية، وساخن في الدرجة الثالثة وهكذا[1] لكن هذا النموذج لا يطبَّق دوماً بصورة منهجية في الصيدلية العربية وهناك تصنيفات أخرى مثل: مرخّ، ملطف، محلّل، وما شابه.

---

(1) Klein - Franke: Vorlesungen über die Medizin im Islam.

وممَّا يتميَّز به الطب الجالينوسي أيضاً التفريق الأرسطي بين العامّ والخاص فيما يرد في كتب الطب هو ليس سوى تعميمات لا أكثر ـ وهكذا كان عنوان الكتاب الطبي الرئيسي عند ابن رشد «الكلّيات»، أي القواعد العامة أو «القانون» كما سمَّى ابن سينا كتابه التعليمي الرئيسي المنهجي عن فن الاستشفاء. من هذه الكلّيّات يتعيَّن على الطبيب أن يبحث عن الجزئيات لدى كلّ مريض عن طريق السؤال وتطبيق طريقة الاستنتاج المنطقي الذي بدونه لا يمكن لأيِّ طبيب أن يكون طبيباً جالينوسياً جيداً.

فإذا ما طبّق الطبيب جميع هذه القواعد بأمانة وإخلاص ووضع التشخيص الصحيح ووصف الدواء الصحيح، فمن المفترض أن يتحقَّق الشفاء إن لم تكن هناك مؤثرات خارجية خارجة عن سيطرة الطبيب. وهكذا في وسعنا أن نلاحظ أين يقع هنا أهم الاحتكاكات مع الفكر الإسلامي، أو بالأحرى مع الفكر الأشعري: إنَّه الاستناد إلى قوانين الطبيعة الذي يتنافى مع التعاليم الأشعرية القائلة بأنَّ كُلّ شيء محدَّد مسبقاً.

ولكن يُضاف إلى ذلك أُمور أُخرى أيضاً. مع تعليم القضاء المسبق يرتبط ارتباطاً وثيقاً مبدأ «التوكُّل» الذي يوصي به القرآن مراراً وتكراراً والذي يعتنى به بشكل خاص في الدوائر الصوفية ويؤدِّي تطبيقه المثالي إلى موقف سلبي تماماً، الإنسان يشبه «الجثَّة بين يدي غسَّال الجثث»، لكنَّه يُؤدِّي، على الأقل، إلى التخلي عن التخطيط («ترك التدبير») وبصورة خاصة إلى التخلي عن العلاج الطبي («ترك التداوي»)[1] وغنيّ عن القول: إنَّ الدور المهم للمنطق في الطب الجالينوسي يجعله مشبوهاً بالنسبة إلى جميع أولئك الذين يرفضونه. وممَّا أزعج الأتقياء المسلمين بصورة متزايدة أنَّ جزءاً كبيراً من الذين يمارسون الطب، وأيضاً من الشخصيات البارزة في هذا العلم المسؤول عن جسم الإنسان وروحه، كانوا من غير المسلمين، من الوثنيين أو المسيحيين أو اليهود. وممَّا كان محرجاً بشكل خاص وصف التداوي بالخمر والموسيقى، الخمر لجميع أوجاع الجسد والرُّوح والموسيقى ضدّ الأرق والاكتئاب.

---

(1) Reinert: die Lehre vom «Tawakkul» in der klassischen Sufik, Sachwlortverzeichnis تحت Heilen و Tadbir.

ج - الخمر كمادة للتداوي:

ظلَّ أطبّاء العصور الوسطى العرب - بينهم أيضاً مسلمون - يشيدون دون حرج بالجانب المفيد في الخمر. بالطبع كان هنا أيضاً طب العصر القديم قدوتهم. لم يكن لدى المسيحيين واليهود، على أي حال، أي سبب لأن لا ينصحوا بشرب الخمر باعتدال طبعاً. فقد نصح المؤلف اليهودي الرهاوي المذكور أعلاه والذي اقتبسنا من كتابه «أدب الطبيب» استشهادات مختلفة، نصح الطبيب بأن يتناول الخمر بكميات قليلة أثناء القراءة في المساء أو نسخ الكتب العلمية حتى يذهب إلى النوم[1]. ثمّ يتحدَّث في موقع آخر عن الخمر في مقطع طويل مُعدِّداً مزاياه وأخطاره وواصفاً بعض الأنواع الجيدة وتأثيرها. وفيما يلي عيِّنة من النصّ:

«للخمر منافع للأصحاء والمرضى فأما الأصحاء فإنه يغذو أسرع مما تغذو سائر الأغذية الباقية لسرعة نضجه ونفوذه إلى الكبد واستحالته إلى الدم لخاصة مزاجه من الحرارة فهو لذلك يكثر الدمّ ويصفيه وينقي عنه بالبول كثيراً من الرطوبات المخالطة له، وهو ينضج ما صادف في المعدة والكبد بحرارته من البلغم وما لم يستحكم نضجه من الأخلاط، وكذلك صار أصحاب الأمزجة الباردة والمعد الكثيرة البلغم ينتفعون به وخاصة عند أخذهم القليل منه في جملة أغذيتهم وبما له من الفضائل صار يقوي البدن ويكسبه خصباً ولوناً مشرقاً ونشاطاً للحركات والأعمال. ولذلك فإنه أيضاً هو يكسب النفس سروراً وفي بعض الأمزجة يجوّد الخاطر ويحدّ القريحة، جميع هذه المنافع إذا يفعلها في الأصحاء مع ما له من المنافع في المرضى إذا استعمل منه ما جاد من جوهره واعتدل في كميته وكيفيته وبحسب الأصلح ليستعمله في حال طبعه وسنه وعمله وعادته والوقت من السنة والبلد الذي هو ساكنه وغير ذلك مما لا بدّ من النظر فيه ولا يليق بالطبيب إذا أراد شرب النبيذ ألّا يشربه إلّا للانتفاع به، وأكبر ما يمكنه ذلك إذا شربه وحده، وأحمد الأوقات شرب النبيذ له أول الليل بعد انهضام طعامه، لأنه حينئذٍ ينفذ الغذاء ويعين الكبد بحرارته المعتدلة على هضمها لصفوة الغذاء دماً، لأن الخمر أقرب الأشياء إلى كون الدم. ويجب أن

---

(1) أدب الطبيب: الورقة 59 أ.

يشرب من الخمر والماء بحسب ما يوافقه ويكون شربه قليلاً قليلاً ومنادمته لأهل علمه، أعني قراءة كتبهم، ولا يزال تارة يقرأ وتارة ينسخ وهو بين ذلك يشرب إلى حين النوم، فهذا ما كان ينبغي أن أذكره من إصلاح الطبيب لجسمه كما ذكرت إصلاحه لنفسه في الباب الذي قبل هذا، وفيما ذكرته في هذا الباب من مصالح الجسم كفاية لذوي الألباب والمحبين للآداب»[1].

وهناك طبيب مسيحي معروف يُعدِّد في كتابه الساخر «دعوة الأطبَّاء»، استناداً إلى أبقراط عشرة مؤثرات مفيدة للخمر، منها خمسة مفيدة للجسم وخمسة مفيدة للنفس. أمَّا الفوائد الجسدية فهي: يُسهِّل الهضم، ويُنشِّط التبوُّل، ويُجمِّل لون الجلد، ويجعل رائحة الفم لطيفة، ويُضاعف القوَّة. وأمَّا الفوائد النفسية فهي: يبعث السرور في النفس، ويُوقظ الأمل، ويُنشِّط القلب، ويُحسِّن المزاج، ويحمي من البخل[2]. ولكن ليس فقط الأطبَّاء المسيحيون واليهود وإنَّما أيضاً الأطبَّاء المسلمون لم يتردَّدوا كثيراً في مدح الخمر. صاعد بن الحسن، مؤلف من القرن الحادي عشر، يشيد به في كتابه «التشويق الطبي»[3] دون أي حرج وكذلك ابن سينا[4]. كما أنَّ المؤلف الطبي ذا الميول الصوفية مظفر، ابن قاضي بعلبك، لم يجد في القرن الثالث عشر أي حرج أيضاً من أن يذكر في كتابه الشيِّق «مفرّح النفس»، الذي يتحدَّث عن المؤثرات النفسية للانطباعات الحسِّيَّة وعن مضادات الاكتئاب، الخمر أيضاً بين العديد من المواد الأُخرى «المفرحة للنفس»[5].

لكنَّنا الآن نجد أنفسنا في زمن لم يعد هذا أمراً بديهياً بأيِّ حال. إذ إنَّ ابن رشد يعتذر في كتاب «الكليات» السابع عن استعمال الخمر في حال فقدان الوعي، ولكن كان هذا دون شك ردّ فعل على تزايد نفوذ الفقهاء في دولة الموحدين تحت ضغط

---

(1) كتاب أدب الطبيب، تحقيق د.كمال السامرائي، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد، 1992، ص70 ـ71، 106.

(2) دعوة الأطبَّاء، ص37 وما بعدها.

(3) كتاب «التشويق الطبي» لصاعد بن الحسن.

(4) «أرجوزة في الطب»، البيت 178.

(5) بيرغل: مفرّح النفس لابن قاضي بعلبك: مرجع علمي للنظافة النفسية من القرن السابع الهجري.

استعادة أراض إسبانية من يد العرب[1]. صحيح أنَّ المشروع الأوَّل لكتاب «الكليات» كان قد كتب قبل تولّي أبي يوسف يعقوب المنصور (1184 ـ 1199) الحكم[2]، ولكن إمّا أن يكون المؤلف قد أخذ آنذاك هذه المسألة بعين الاعتبار أو أن يكون قد أضاف في وقت لاحق فقرة التحفظ على الخمر. ذلك أنَّ يعقوب المنصور، الذي رأى نفسه مضطراً لمنع دراسة الفلسفة ولنفي ابن رشد من المدينة، فرض أيضاً منع الخمر وحرَّم صراحة استعماله لأغراض طبية. يروي ابن أبي أصيبعة بهذا الخصوص الحادثة التالية الغنية بالعبر:

كلَّف الأمير طبيبه ابن الغزَّال بصنع ترياق معيَّن. وخلال وقت قصير ردَّ الطبيب أنّه لا يستطيع تنفيذ الأمر لأنّه لا يمكن الحصول على خمر. فأعرب الأمير عن رضاه قائلاً: هذا ما كنت أريد مراقبته[3]. ولذلك يصبح مفهوماً أنَّ الطبيب والفيلسوف اليهودي ابن ميمون (1139 ـ 1204م) قد قدَّم اعتذاراً في استشارة طبية للأمير الأيُّوبي «الملك الأفضل»، ابن صلاح الدِّين، لأنّه وصف له الخمر والموسيقى على الرغم من أنَّ القانون الإسلامي يُحرِّمهما كليهما[4]. ولكنَّه هو كطبيب مسؤول عن السلامة الجسمية فقط.

وفي الختام نستشهد بفتويين قصيرتين للمفتي العثماني الأكبر أبو السعود (القرن السادس عشر):

«سؤال: هل تسمح الشريعة بأن يتناول زيد المريض لغرض العلاج قليلاً من العرق؟

جواب: حاشَ لله القدير من ذلك! هل التداوي بهذه الطريقة ممكن على الإطلاق؟ ما شاء الله ولكن حتى لو تحقَّق الشفاء بذلك فإنَّه (شرعاً) غير ممكن».

«سؤال: المريضة هند عُولجت مراراً عديدة دون أن تشفى من ألمها. وإذا ما

---

(1) تاريخ الطب العربي Leclerc: Histoire de la médecine arabe, II, 107.

(2) انظر أرنالدز Arnaldez : «ابن رشد» في الموسوعة الإسلامية.

(3) ابن أبي أصيبعة، ج2، ص80.

(4) Kroner: Der medizinische Sehwanengesang des Maimonides, 53, 84.

أجمع الأطبّاء على أنّها إن لم تتناول درهمين (حوالى 6 غرامات) من الخمر مخلوطة مع الهندب فإنّ المرض المذكور سيقضي عليها! ـ فهل مسموح عندئذٍ أن تستعمل هند العلاج المذكور؟

جواب: هذا من الأُمور غير المسموحة بأيّ حال من الأحوال، وإجماع الأطبّاء باطل. حاشَ لله من الشفاء بالخمر. بدلاً من الخمر يجب من أجل الحفاظ على الصحة تقديم المثلث (نوع من عصير الفاكهة)»[1].

د - التبرير الديني للتداوي:

توجّه التبرير الديني للتداوي ضدّ معسكرات مختلفة ومُورس أيضاً في معسكرين مختلفين، في معسكر العقلانيين الذين كانوا يعتبرون هذا التبرير ضرورياً تجاه الخارج فقط أي كانحناءة أمام الإيديولوجيا السائدة، وفي معسكر المتدينين الذين كانوا يحتاجون، على الرغم من أنّهم من مؤيدي الطب، تبريراً لأنفسهم أيضاً ولإرضاء ضميرهم. ولكن لا يمكن، طبعاً، رسم خط فاصل بين المعسكرين. إلّا أنّ الشيء الحقيقي هو أنّه، اعتباراً من القرن الرابع الهجري، كانت تكتب في مقدمات الكتب الطبية مقاطع تبريرية مطوّلة، لا بل وأحياناً كانت تخصص فصول كاملة لهذا الغرض. ولكن علينا أن نذكر أنّ الدفاع عن الطب ضدّ المشككين والمزدرين كان في العصر القديم موضوعاً مطروحاً أيضاً. فهناك فصول تتضمن حججاً منطقية دفاعاً عن التداوي نجدها تحت عنوان «صحة/ شرعية الطب» أو «إقرار الطب» في كتب مثل «أدب الطبيب» و«مفتاح الطب» لابن هندو وإلخ...[2]. إلّا أنّ ما يهمنا هنا هو التبرير الديني.

أوّلاً فيما يخصّ «أهل التوكل» فقد وضع حدّ لمبالغاتهم من الجانب الإسلامي أيضاً، على سبيل المثال، من الغزالي الذي يقول في الكتاب الخامس والثلاثين من مجموعة «إحياء علوم الدِّين»، المهم هو ليس التوكل على الوسائل وإنّما على الله وحده المسبب المباشر لكل ما يحدث. وعندما يفعل المرء هذا يمكنه أن يستخدم بلا

---

(1) Düzdağ: شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، فتاوى 16 قرن (باللغة التركية).

(2) صحة الطب.

أي حرج الوسائل طالما كان مفعولها مؤكَّداً (هذا في الحقيقة تناقض، ولكن هكذا يُحاجج المعلِّم الكبير!)، أي، على سبيل المثال، الخبز ولكن أيضاً العقاقير الطبية المجربة. رغم ذلك فإنَّه من المحمود التخلي عن التداوي لا سيَّما أنَّ الألم يكفِّر عن الخطايا[1].

ولكن هناك أيضاً حديثاً نبوياً يبدو وكأنّه موجَّه خصيصاً ضدّ الذين «يتخلون عن التداوي» بسبب التوكل. يذكر هذا الحديث مؤلف الكتاب الدليل للمحتسب، أي الموظف الإسلامي المسؤول عن السوق والحرف اليدوية في فصل عن الطب: «احتفَ برجل من الأنصار يوم أُحدٍ من أصحاب النبيﷺ فدعا له النبي طبيبين كانا بالمدينة فقال: عالجاه فقالا: يا رسول الله إنّا كنّا نعالج ونحتال في الجاهلية فلمّا جاء الإسلام فما هو إلّا التوكُّل، فقال: عالجاه فإنَّ الذي أنزل الداء أنزل الدواء. ثم جعل فيه شفاء فعالَجاه فَبَرِئ»[2] فقال الرسول: «يا أيها الناس تداووا فإنَّ الله لم ينزل داء إلاَّ وأنزل له شفاء».

الحديث النبوي المذكور ليس موجهاً ضدَّ التوكليين وحسب وإنَّما أيضاً ضدَّ القدريين. فالجملة الختامية للنبي التي كان يستشهد بها كثيراً في مقدمات الكتب الطبية تقول: ليس فقط المرض مقدور مسبقاً وإنَّما أيضاً الشفاء؛ ولذلك يجب أن تهتم بالعلاج وتستدعي أيضاً عند الضرورة الطبيب. تذكرنا هذه الحجَّة بأنَّ الجبرية الصارمة للرواقيين (أتباع زينوس، مؤسس المذهب الرواقي، القرن الثالث قبل الميلاد، م.) كانت قد أثارت نقاشاً مشابهاً وأسفرت عن حل مشابه. وقد ووجه كريسيب، زعيم مدرسة الرواقيين، بأنَّ الحتمية الرواقية تنفي مبدأ الاستعانة بالطبيب: «لأنّه إذا ما كان مقدوراً أن تشفى من المرض فسوف تشفى سواء استدعيت الطبيب أم لا، وإذا ما كان مقدوراً ألّا تشفى من المرض فلن تشفى منه سواء استدعيت الطبيب أم لا». وكان كريسيب يجيب على ذلك بقوله، إنَّ استدعاء الطبيب مقدور مسبقاً أيضاً[3].

---

(1) «كتاب التوكل».

(2) ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة، ص165 وما بعدها.

(3) Cicero: De Fato, p15.

لا شكَّ في أنّه لم يكن في وسع أحد نقض حجّة من حجج التوكليين وهي حقيقة أنَّ كبار الأطبّاء قد توفوا في كثير من الأحيان نتيجة المرض. أحد الساخرين عبَّر عن ذلك بالأبيات التالية التي تسخر من مقدرة الطب وتعتبره بشماتة نوعاً من الوهم:

بقــراط مفلوجــاً مضــى لسـبيله	ومبرســماً قــد مــات أفلاطــون
ومضــى أرســطاليس مسـلولاً وجـ	ــالينوس مــات وإنّــه مبطــون
وأبـو علـي قـد مضـى مـن سـحجة	يومــاً وليــس يفيــده القانــون
لبـس الـدوا للـداء إلّا عنـد مـن	إذ قــال للشــيء كــن فيكــون[1]

هناك كلمة أُخرى يستشهد بها كثيراً بشكل خاص لتبرير الطب تقول: «العلم علمان علم الأبدان وعلم الأديان»[2]. كثيراً ما يُنسب هذا القول للنبي محمَّد، ولكن في بعض الأحيان أيضاً لصهره علي بن أبي طالب[3] أو للفقيه الكبير الشافعي[4] هنا نجد ببساطة التقسيم الثنائي المعروف إلى علوم عربية، أو بالأحرى قرآنية، وعلوم يونانية كحقيقة مشروعة ومؤكَّدة. ظلَّت هذه الكلمة مئات السنين تتكرَّر كشاهد على ألسن الناس ولم تزل حتى اليوم تتكرَّر في الدوائر المتدينة كما يتبيَّن من المثال التالي:

في منتصف الستينيات من القرن الماضي نشرت صحيفة «الحياة» التركية المرموقة صوراً ملونة لحياة الإنسان قبل الولادة ونُشرت في الوقت نفسه آراء المفتي وشخصية دينية أُخرى ذات مكانة رفيعة من إسطنبول. اعتبر المفتي ليس فقط إمكانية الحصول على مثل هذه الصور بأنّها غير محتملة بل وصف أيضاً تصوير امرأة حامل، سواء أكانت عزباء أم متزوجة، بأنّه حرام، أي خطيئة. أمّا رجل الدِّين الآخر فقد رحب بالحدث كتأكيد رائع لما جاء في القرآن من وصف لتطور الجنين

---

(1) Dietrich Medicina 195.

(2) «العلم علمان، علم الأبدان وعلم الأديان» (غير موجود في كتب الحديث الكلاسيكية).

(3) هكذا جاء في كتاب العامري المذكور أعلاه «الإعلام بمناقب الإسلام»، ص96.

(4) هكذا جاء عند السيوطي في كتابه عن الطب النبوي في:

Elgood: The Medicine of the Prophet.

(الذي هو طبياً غير صحيح؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾[1] ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۞ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾[2]) وقال: ليس هناك أي اعتراض على الصور لأنَّ الإسلام لم يعادِ أبداً العلم وخاصة علم الطب، بل بالعكس حض عليه دوماً وشجعه، وهذا ما يثبته القول «العلم علمان، علم الأبدان وعلم الأديان». وهو يأسف لأنَّ هذا التطوُّر لم يتحقَّق في الإسلام وإنَّما في ثقافة أُخرى ويرى فيه دافعاً للاهتمام بالعلم بدرجة أكثر قوَّة. كاتب المقال يلوم المفتي واصفاً إيَّاه بأنَّه رجعي ويشيد بزميله كرجل دين تقدُّمي[3].

إلى جانب تبرير التداوي بنصوص من الحديث النبوي سنتحدَّث الآن عن تبريره بنصوص من القرآن. فما هي المستندات التي يُقدِّمها الكتاب المقدَّس؟ لا يُقدِّم أي دليل أو سند. فكلمة «صحة» لا يرد لها ذكر على الإطلاق. أمَّا كلمة «مرض» فتذكر، من الناحية الأولى، مراراً كتعبير مجازي عن نقص الإيمان، ومن الناحية الثانية، في إطار الأحكام الاستثنائية في الفرائض القرآنية. وبالتفصيل فإنَّ الوضع على الشكل التالي: لا يرد في القرآن أي ذكر للكلمات «طبيب»، «طب»، «دواء». أمَّا كلمة «مرض» فيرد ذكرها 23 مرَّة، ولكن حصراً كصفة لأعداء الإسلام من المشركين والمنافقين وغيرهم من الذين ﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾[4] ﴿ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾[5] ﴿ إِذْ

---

(1) سورة الحج، الآية 5.

(2) سورة المؤمنون، الآيات 12 ـ 14.

(3) مقال في المجلة الأسبوعية «أقبابا» تاريخ 24 آب/ أغسطس 1966م، المجلد 11، رقم 35، ص30.

(4) سورة البقرة، الآية 10.

(5) سورة المائدة، الآية 52.

﴿يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1] ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[2] ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[3] ﴿أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[4] ﴿وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[5] ﴿فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾[6] ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[7] ﴿رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[8] ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[9] ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[10]؛ وأمّا كلمة «مريض» أو «المريض» أو «المرضى» فيرد ذكرها ثمان مرات ولكن حصراً في الآيات التي تُتيح - في إطار الواجبات الشعائرية الدِّينيَّة - تسهيلات معيَّنة في حالة المرض أو الحالات المشابهة، أو تحدِّد بديلاً للشعيرة المفروضة. وبصيغة الفعل يرد هذا الجذر مرَّة واحدة: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[11]. على الرغم من أنَّ استعمال الكلمات في القرآن، فيما عدا هذه الآية، هو أقرب إلى عدم تأييدها، فإنَّ هذه الآية تتعلَّق دون شك بالمرض وبشفاء الجسم منه، لكنَّها مع ذلك غير مناسبة لغرض الشرعنة لأنَّها لا تشير بأيِّ شكل من الأشكال إلى فعل غير مباشر، أي إلى التداوي البشري. ونحن لا نجدها عادة في مقدمات الكتب الطبية المخصصة لتبرير التداوي وإعطائه صفة شرعية. علاوة على ذلك ترد كلمة «يشفي» بصيغة الفعل مرَّة واحدة ﴿وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾[12]، وترد كلمة «شفاء» ثلاث مرَّات ودوماً بالمعنى المجازي للشفاء الرُّوحي من

---

(1) سورة الأنفال، الآية 49.

(2) سورة التوبة، الآية 125.

(3) سورة الحج، الآية 53.

(4) سورة النور، الآية 50.

(5) سورة الأحزاب، الآية 12

(6) سورة الأحزاب، الآية 32.

(7) سورة الأحزاب، الآية 60.

(8) سورة محمد، الآية 20.

(9) سورة محمد الآية 29

(10) سورة المدثر، الآية 31.

(11) سورة الشعراء، الآية 80.

(12) سورة التوبة، الآية 14.

«المرض»، على سبيل المثال: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[2] ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[3] ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[4] ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ﴾[5] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ ﴾[6] ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ﴾[7] ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ ﴾[8] ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾[9] ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ﴾[10]. وفي الختام نذكر أيضاً أنَّ كلمة «شفاء» ترد أيضاً مرَّة واحدة بالمعنى المحدَّد في الآية التالية، وهي الآية الوحيدة التي تشير - إلى جانب الآية التي تشير إلى فوائد («منافع») الخمر - إلى الاستعمال الدوائي للمنتوجات الطبيعية: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾[11]... ولكن هذه الآية أيضاً لا تذكر عادة لتبرير الطب ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾[12] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ ﴾[13] ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ ﴾[14].

---

(1) سورة الإسراء، الآية 82.

(2) سورة البقرة، الآية 184.

(3) سورة البقرة، الآية 185.

(4) سورة البقرة، الآية 196.

(5) سورة النساء، الآية 43.

(6) سورة النساء، الآية 102.

(7) سورة المائدة، الآية 6.

(8) سورة التوبة، الآية 91.

(9) سورة النور، الآية 61.

(10) سورة المزمل، الآية 20.

(11) سورة النحل، الآية 69.

(12) سورة الإسراء، الآية 82.

(13) سورة يونس، الآية 57.

(14) سورة فصلت، الآية 44.

يحتاج الأمر إذن إلى قدر معيَّن من النباهة وسعة الخيال لكي يجد المرء إثباتاً للطب في القرآن. هناك آية كثيراً ما تذكر تتردَّد فيها كلمات من الصعب أن يجد فيها غير المطلع إشارة إلى الطب: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

يستشهد العامري، الذي سبق واقتبسنا من كتابه بعض الجمل المدافعة عن الفلسفة، بهذه الآية لتبرير الطب، إلَّا أنه لا يقدّم أي توضيح[2]. لكنّنا نجد هذا التوضيح عند صاعد بن الحسن مؤلف كتاب «التشويق الطبي». فهو يقتبس من الآية فقط الجزء ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ ويضيف «وجاء في التفسير أنه الإهليلج. وقال آخرون: بل كلّ ما يحمل في السفن ما يكون دواء وغيره»[3].

ويستشهد صاعد نفسه بآية ثانية هي الآية التي تتحدَّث عن فوائد الخمر: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[4].

ولكن هذه الآية اعتبرت بعد التحريم الصارم للخمر فيما بعد بحكم المنسوخة. وبذلك يثبت صاعد هنا أنّه غير خبير بالعلم القرآني الملزم. وبصورة عامة لم تتمكن كلّ هذه الجهود التبريرية السطحية من إرضاء أولئك الذين كانوا يريدون، بدلاً من طب القدماء، طبّاً إسلامياً.

هـ - الطب النبوي:

«الطب النبوي» أو «طب النَّبي». هذه هي التسمية الإسلامية لما سنتحدَّث عنه الآن. يتألف «الطب النبوي» من النصائح الطبية التي كان النَّبي محمَّد يقدّمها للناس والتي نقلت بصيغة الأحاديث النبوية. ليس هناك أي سبب لنفي الإمكانية من أنَّ هذا الرجل المهتم جداً بالحياة اليومية للناس قد أعطى فعلاً مثل هذه النصائح، وإن كان عدم وجود أشياء

---

(1) سورة البقرة، الآية 164.

(2) Rosenthal: das Fortleben..., 96.

(3) شبيس: «كتاب التشويق الطبي»... الورقة 6 ب... Spies: Das Buch at-tašwīq at- tibbī.

(4) سورة البقرة، الآية 219.

طبية في القرآن يدعو إلى الافتراض أنَّ هذا الاهتمام لم يكن عالياً بشكل خاص. وعلى أيِ حال لا بُدَّ من أن تكون هناك نواة حقيقية لهذه الأحاديث إذ إنها تحمل طابع الفولكلور الشعبي وتعبّر عن مستوى الطب عند البدو. ولكن بالمقابل يجب الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الأحاديث النبوية الطبية يمكن أن تكون قد اختلقت لاحقاً مثل الكثير من الأحاديث الأُخرى. اعتباراً من القرن العاشر بدأت تظهر كتب مستقلة في الطب النبوي لكن سطوع نجمها الحقيقي بدأ مع سقوط الطب الجالينوسي، أي اعتباراً من القرن الثالث عشر. منذئذٍ بدأت كتب الطب النبوي تنتشر على نطاق واسع بينما بدأ الطب الجالينوسي يتراجع شيئاً فشيئاً أو بالأحرى تتخلّله بصورة متزايدة مواد من الطب النبوي.

عن تلك العملية الممتدة عبر بضعة قرون لا يمكن أن نُقدِّم هنا إلّا انطباعاً مؤلفاً من قطع متناثرة. في بادئ الأمر سنكوّن تصوُّراً عن طابع المادة الطبية الموجودة في «صحيح البخاري». من بين ما مجموعه 3450 بنداً مصنفاً حسب الموضوع من هذا «الجامع الصحيح» للأحاديث النبوية في القرن التاسع الميلادي، هناك 80 بنداً مخصصاً للمسائل الطبية مقسَّمة إلى مقطعين طويلين: «كتاب المرضى» و«كتاب الطب»[1]. وعلى الرغم من أنَّ محمداً كان صديقاً لطبيب درس الطب في جونديشابور هو الحارث بن كلدة، كما يُقال، فلا نجد أي تأثير علمي في هذه الأحاديث. بل هناك خليط من الممارسات الطبية الدِّينيَّة والسحرية والبدائية. ففي البند الأوَّل من «كتاب المرضى» نجد الرأي الوارد ذكره أيضاً في الإنجيل والذي لم يزل يُتبنَّى، على سبيل المثال، في حركة Christian Science، وهو العلاقة بين المرض والخطيئة، لكن المرض لا يعتبر نتيجة للخطيئة وإنَّما تكفيراً عنها. «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا همٌ ولا حزنٍ ولا أذىً ولا غمٌ حتى الشَوكة يُشاكَها إلّا كفّر الله بها من خطاياه»[2]. فالألم هو جائزة، ولذلك ليس هناك شخص قد تألم مثل الأنبياء[3]. وذلك الذي يتحمَّل بصبر العمى يعده النَّبي بالجنَّة[4]. ويقول: إنَّ عيادة المرضى هو واحد من سبعة أشياء

(1) صحيح البخاري، الجزء السابع، ص99 ـ 121.

(2) صحيح البخاري، الجزء السابع، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص100، الباب 1 و2.

(4) المصدر نفسه، ص101، الباب 6.

ينصح بها النبي المؤمنين[1]. كما أنَّ بقية الفصل مخصصة أيضاً بصورة رئيسة لهذا الموضوع بحيث يتخلَّلها مراراً مواد من المعتقدات الدينية البدائية. فهناك مريض يوقظه النبي من غيبوبته بواسطة ماء كان قد استعمله قبل ذلك للوضوء[2].

في «كتاب الطب» تقدم بعدئذٍ نصائح طبية بالمعنى الصحيح للكلمة. الحديث الأوَّل هو الذي سبق وذكرناه: «ما أنزل الله داءً إلَّا وأنزل له دواءً». أمَّا الأدوية التي تلي ذلك فهي قليلة العدد وبعيدة عن العلم الأبقراطي. إذ إنَّ النبي محمَّد يقول، مثلاً: «الشفاء في ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار وأنهى أمتي عن الكيّ»[3]. هنا نلاحظ نغمة مشابهة ولو من بعيد للطب اليوناني، وفي وقت لاحق لاحظ هذه الصلة أحد المعلقين بقوله: «إن كان في شيء من أدويتكم شفاء، ففي شرطة محجم أو شربة عسل أو لذعة بنار، وما أحب أن أكتوي»[4].

ولكن لنعد الآن إلى الأدوية وطرق الشفاء الأُخرى المذكورة في كتاب البخاري «كتاب الطب». يقول فيه: إنَّ رجلين مصابين بمرض انعدام الشهية جاءا إلى المدينة فنصحهما النَّبي بأن يشربا من حليب وبول إبلهما، الأمر الذي فعلاه وشفيا من مرضهما[5]. ومن الأدوية الأُخرى التي ينصح بها الكحل ـ فهو يُحسِّن نموّ الشعر ويقوّي النظر[6]. القسط الهندي الذي يوضع، عند وجع الرقبة في الأنف، وعند الالتهاب الرئوي في الأذنين، وله سبعة مؤثرات علاجية (لا يذكرها)[7]. وممَّا هو مفعم بالأسرار مفعول الحب الأسود الذي ينصح به في الحديث التالي: «خرجنا ومعنا غالب بن أبجر فمرض في الطريق فقدمنا المدينة وهو مريض. فعاده ابن أبي عتيق فقال لنا: عليكم بهذه الحُبَيْبَة السّوداء، فخذوا منها خمساً أو سبعاً فاسحقوها، ثم اقْطُرُوها

---

(1) صحيح البخاري، الجزء السابع، ص100، الباب، 6.

(2) المصدر نفسه، ص100، الباب 4؛ وص105، الباب 20.

(3) المصدر نفسه، ص106، باب 20.

(4) محمَّد بن علي الصنوبري (توفي 1412): «كتاب الرحمة في الطب والحكمة، الورقة 15 ي؛ انظر ديتريش: الطب العربي، ص207 Dietrich: Medicinalia Arabica.

(5) صحيح البخاري، ص107، باب 6.

(6) المصدر نفسه، ص109، باب 18.

(7) المصدر نفسه، ص108، باب 10.

في أنفه بقطرات زيت في هذا الجانب وفي هذا الجانب، فإنّ عائشة رضي الله عنها حدثتني أنها سمعت النبي ﷺ يقول: إنّ هذه الحبّة السّوداء شفاءٌ من كل داء، إلّا من السّام، قلت: وما السّام؟ قال: الموت»[1].

فسّر المعلقون المسلمون «الحب الأسود» بأنّه الشونيز وتسمّى اليوم حبّة البركة وهي كثيرة الأفعال في الواقع ولكن الذي عناه النبي محمّد فعلاً ليس من الممكن أبداً معرفته بالتأكيد. وهذا ينقلنا إلى الجانب السحري من الطب النبوي. على الرغم من وجود التحفظ تجاه الممارسات السحرية في الأقوال المنسوبة إلى النبي فإنّها ينظر إليها كحقيقة، الأمر الذي يتناسب أيضاً مع الصورة السحرية للعالم المرسومة في القرآن. إلّا أنّ الذي يدان بشكل واضح في الحديث وفي القرآن هو السحر فقط.

أمّا السحر العلاجي («الرقية»، «الرقى») فينصح به ضدّ الإصابة بالعين وضدّ الأفاعي والعقارب، وبصورة عامة ضدّ الحيوانات السامة (ذو الحمّة)[2]. وكان النبي نفسه، حسبما جاء في أحد الأحاديث، يبصق في يديه قبل الذهاب إلى النوم ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[3] وكذلك سورة «الفلق» وسورة «الناس»، اللتين تُسمّيان «المعوّذتين»، ثم يمسح على وجهه وعلى الأجزاء التي تصل إليها يده من جسمه؛ وإذا ما كان مريضاً كانت عائشة تفعل ذلك[4]. كما كان يمارس الرقية على الآخرين ويُردّد في كلّ مرة العبارات التالية: «تربة أرضنا، بريقة بعضنا يشفي سقيمنا بإذن ربنا، اللهم رب الناس مُذهب الباس، اشف أنت الشافي، لا شافي إلا أنت شفاءً لا يغادر سقماً»[5].

هنا تكمن جذور ممارسات السحر الشافي الديني الذي انتشر فيما بعد على نطاق واسع في الإسلام، وبالتحديد سحر الحروف وأطباق الشفاء، والذي نجده موصوفاً عند أحمد بن حنبل والذي مُورس في العالم الإسلامي حتى قرننا الحالي، وعلى

---

(1) صحيح البخاري، ص107، باب 7.

(2) المصدر نفسه، ص113 وما بعدها، الباب 32 وما يليه.

(3) سورة الإخلاص، الآية 1.

(4) صحيح البخاري، ص115، الباب 39.

(5) المصدر نفسه، ص114 وما بعدها، الباب 38.

أرجع الظن، لم يزل يمارس حتى اليوم. ولقد وجد استعمال التمائم والطلاسم تبريره هنا.

وهكذا نلاحظ أنَّ الممارسات السحرية وغير السحرية غير مفصولة في الحديث النبوي بوضوح عن بعضها، الظواهر التجريبية التي لا يستطيع المرء تفسيرها تعتبر سحرية. ولكن هنا بالذات أدّى التحفظ المذكور أعلاه تجاه السحر إلى حكم وخيم العواقب سبَّب فيما بعد للمعلقين المثقفين طبياً كثيراً من المتاعب. في بعض الأحاديث اعتبرت «العدوى»، مع الطِّيَرة (رؤية المستقبل) و«الصفر»، مرض مِعدي غامض أو بالأحرى سببه، غير موجودة[1]. وإذا ما شك المرء في أنَّ المقصود بكلمة «عدوى» ليس انتقال المرض، فإنَّ هذا المعنى يظهر بكلّ وضوح من حديث آخر. هناك جاء حرفياً: «لا عدوى ولا صفر ولا هامة فقال أعرابيّ: يا رسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيُجربها؟ قال الرسول ﷺ: فمن أعدى الأول؟»[2]. غير أنَّ هذا النفي الصريح للعدوى يُقابله في أحاديث أُخرى النصح بالهروب من المجذوم (دون تعليل): «فرّ من المجذوم كما تفرّ من الأسد».

أمَّا بالنسبة للأشعريين فلم تكن هناك أية مشكلة. فقد حلّوا المسألة بتعاليمهم التي تقول: بأنَّ المُسبِّب المباشر لجميع الأشياء هو الله، أي نفي السبب الثاني. وعندما تكون هناك ظاهرة كالعدوى، الأمر الذي لم يكن من الممكن نكرانه في بلدان العالم الإسلامي التي كانت كثيراً ما تُصاب بالطاعون، كانوا يقولون: بأنَّ المرض لم ينتشر نتيجة التواصل والملامسة إلَّا إذا كان الله ذاته يريد استعمال هذه الوسيلة لنشره[3].

وهذا يعني أنَّ الطب النبوي لم يكن يحتوي على نظام ولكن على مبدأ. والمبدأ هو أنَّ النبي يجب أن يكون قد قال الحقيقة في جميع الأحوال لا شك في أنَّ الطب النبوي تضمن، لا سيَّما في مجاميع لاحقة تجاوزت كثيراً في حجمها حجم المادة التي جمعها البخاري، بعض النصائح المفيدة، ومنها، على سبيل المثال، «سافروا تصحّوا»،

---

(1) المصدر نفسه، ص116 وما بعدها، الباب 43 ـ 45.

(2) المصدر نفسه، ص120، الباب 54.

(3) De Somogyi: Medicine in ad-Damīrī's Hayāt al-Hayawān, 66.

أو: «أربع من النَّشر: شُرب العسل نشرة، والنظر إلى الماء نشرة، والنظر إلى الخضرة نشرة، والنظر إلى الوجه الحسن نشرة»[1]. ولذلك كان من الممكن أن يحتل الطب النبوي مكاناً مفيداً فعلاً كتكملة للطب اليوناني. لكنّه كان يبتغي شيء أعظم، كان يريد إسقاط هيبة الشخصيات الوثنية القديمة مثل أبقراط وجالينوس وغيرهما ودحرها، أو على الأقل، وضعها في مكانة تحت مكانة النبي محمَّد. كان الأمر إذن يتعلَّق ـ كما لمّحنا في بداية هذا الفصل ـ بصراع القدرات، بصراع بين الطب الوثني العقلاني والطب الإسلامي التيورغي وممَّا يعبِّر عن ذلك، على سبيل المثال، النادرة الطريفة التالية الموجودة في كتاب عن الطب النبوي أهدي للسلطان العثماني بايزيد الثاني يلدرم (1481 ـ 1512):

كان لدى هارون الرشيد طبيب ماهر من أهل الكتاب. فسأل في أحد الأيام علي بن الحسين بن واقد: «ألا يوجد في كتابكم شيء عن الطب، حيث إنَّ العلم علمان، علم الأبدان وعلم الأديان؟». فأجاب: «لقد وحَّد الله كلّ الطب في نصف آية من القرآن!». «وما هي هذه الآية؟». ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾[2]. فقال الطبيب: «لكن نبيكم لم يقل شيئاً عن الطب». فأجاب: «رسول الله عبَّر عن الطب بكلمات سهلة». «وما هي هذه الكلمات؟». «المعدة بيت الداء، والحمية خير من الدواء. اعط كلّ جسم ما عوَّدته عليه». فقال الطبيب: «كتابكم ونبيكم لم يتركا لجالينوس شيئاً من علم الطب»[3]. إذا ما كانت القصة قد حدثت فعلًا فمن الممكن أن نفترض أنَّ الطبيب المتحدث كان أحد الأطباء المسيحيين الكبار، الطبيب المذكور أعلاه جبرائيل بن بختيشوع الواثق من نفسه أو الطبيب الساخر يوحنا بن ماسويه؛ ولا شكَّ في أنَّ جوابه كان متهكماً أكثر منه تعبيراً عن الإعجاب. لكن المؤلف يعتبره جاداً.

وهناك نادرة طريفة أُخرى ذات مغزى أعمق، لكنَّها صيغة أُخرى للنادرة السابقة:

---

(1) أقوال النبي في فصل الطب في «العقد الفريد» لابن عبد ربّه، المجلد السادس، ص271 ـ 272.

(2) سورة الأعراف، الآية 31.

(3) عمر بن خضر صوفي؛ المحرّر Nuruosmaniye, 3456 البداية، ولكنّه متطابق مع الكتاب المذكور في «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان: «روض الإنسان في تدابير صحة الإنسان» د.خضر عطوفي مرزيفوني، المتوفى سنة 1541، معلم في سراي بايزيد.

«رُوي أن بعض فراخ الكفار المتطببة لمّا سمع هذه الآية أسلم وقال قد صنعت في علم الطب مئة كتاب أفنيت عمري في تصنيفها وانتخبتُ منها مئة كلمة ظننت أن وراءها شيئاً وظننت أني بالغت في الاختصار فإذا قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [1] قد استوعب جميع ما صنّفته واختصرته، فعلمت أن هذا الدين مؤيّد من الله بالتوفيق، ممنوح بالرعاية ممدّ بالمعونة وأنه لا يُقاس بغيره إذ طبّه إلهي قد حلت منه رجا خيره وبركته أو كما جاء، فمهما كان عند الأمم السّالفة والطوائف اللاحقة الخالفة من علم ففي العلوم الإلهية والآثار النبوية من جنسه مثله وخير منه وأكبر نفعاً وأعظم بركة» [2].
وبالفعل فإنّ هذا النص نوع من الإعلان الطبي النبوي، والكتاب الذي هو مأخوذ منه وعنوانه «شفاء الآلام في طب أهل الإسلام» «كتاب متميز يستحق البحث بصورة أدق»، ولذلك سننشغل به الآن فترة قصيرة من الزمن.

كان المؤلف يوسف السّرّمرّي (توفي سنة 1374)، كما هو الحال عادة في كتب من هذا الصنف، ليس طبيباً في الأصل وإنّما مُحدّث. لكنّه يُؤكّد أنّه راقب الأطبّاء 49 عاماً واستمع إلى أحاديثهم وأعطى بين حين وآخر بعض الوصفات. وأن تكون هذه الخبرة كافية فقد استند في ذلك إلى حديث نبوي مفاده أنّ فاطمة بنت النبي قد اكتسبت كثيراً من المعارف الطبية عن طريق التعامل مع أطبّاء أبيها [3]. في كلّ مكان يظهر الاختلاف البيّن بين طريقته في التفكير والطريقة الجالينوسية ـ الأرسططالية. فالأمور الواضحة بكلّ جلاء أو المعروفة في الطب منذ زمن بعيد يستنبطها من آيات قرآنية بطرق عسيرة ملتوية عن طريق التفاسير الجريئة. وهكذا يقول فوراً في المقدمة:

«حفظ النفس من أهم الواجبات، ومراعاة صحة الأبدان من أتمّ الأمور، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [4] ﴿ تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [5] إذ

(1) سورة الأعراف، الآية 31.
(2) السرمري، شفاء الآلام في طب أهل الإسلام: ص3؛ انظر ديتريش، الطب العربي رقم 50 Medicinalia Arabica.
(3) هذا الحديث غير موجود في فصل الأحاديث الطبية النبوية عند البخاري.
(4) سورة النساء، الآية 29.
(5) سورة البقرة، الآية 195.

بصحة الأبدان يتمّ إصلاح الدين والدنيا وتنتظم مطالب الآخرة والأولى، ولا يحصل ذلك إلّا بمعرفة الطب الذي يعرف الضارّ من النافع والجالب والدافع فهو من أشرف العلوم والنّظر فيه من أهم الأشياء، وقد دلّ الله تعالى الخلق على أصول طب الأبدان في ثلاثة مواضع من كتابه الكريم، وهي ثلاثة أصول: حفظ الصحة، والحمية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة. فقال في آية الصوم: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] فأباح الفطر للمريض لعذر المرض وللمسافر حفظاً لصحته وقوته لئلاً يذهبها الصوم في السفر لاجتماع شدّة الحركة وما يوجبه من التحليل وعدم الغذاء الذي يخلف ما يتحلل فتخور القوة وتضعف. وقال في آية الحج: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[2] فأباح للمريض ومن به أذى في رأسه من قمل أو حكة أو غيرها أن يحلق رأسه في الإحرام استفراغاً لمادة الأبخرة المؤذية التي أوجبت له الأذى في رأسه باحتقانها تحت الشعر، فإذا حلق رأسه تفتحت المسام فخرجت تلك الأبخرة منها، فهذا الاستفراغ تُقاس عليه ما يؤذي انحباسه والأشياء التي يؤذي انحباسها في البدن ومدافعتها عشرة أشياء: الدم إذا سخ والمني إذا هاج والبول والغائط والريح والقيء والعطاس والنوم والجوع والعطش فكل واحد من هذه العشرة حبسه داء من الأدواء يحسبه، وقد نبّه سبحانه باستفراغ أدناها وهو البخار المحتقن في الرأس على استفراغ ما هو أصعب منه كما هي طريقة القرآن في التنبّه بالأدنى على الأعلى»[3].

وقال في آية الوضوء: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[4] فأباح للمريض العدول عن الماء إلى التراب حمية له أن يصيب جسده ما يؤذيه. وهذا منبه على الحمية عن كل مؤذ له، من داخل أو خارج، فقد أرشد سبحانه عباده إلى أصول الطب ومجامع قواعده في هذه المواضع الثلاث، وقد قال النبي ﷺ: «ما أنزل الله داء إلّا أنزل دواء علمه من عَلِمَه وجهله من جَهِلَه» وقد استنبط علماء الإسلام من كلام الله وكلام رسوله طبّاً عجز عن

---

(1) سورة البقرة، الآية 184.

(2) سورة البقرة، الآية 196.

(3) السرمري، شفاء الآلام في طب أهل الإسلام، ص2.

(4) سورة المائدة، الآية 6.

مداواته جهابذة الأطباء المتقدمين من غيرهم كقوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ﴾[1].

هنا ترد بعد ذلك النادرة المذكورة أعلاه. وهكذا فإنَّ السرّمرّي لا يترك أي مجال للشك في أنَّ الطب النبوي متفوق على الطب الجالينوسي، ويقدم حججاً أُخرى لإثبات ذلك. فيقول بشأن الثقة الأكبر بالمنقول عن النبي وعلماء جمعوا الحديث: «ثمَّ نبَّهت على أنَّ الطبّ الإلهي هو الطب الحقيقي الذي أعرض الناس عنه إلَّا قليلاً فمنهم هو الذي كان ينبغي أن يستعمل لا غيره، فلما ضعفت قوى العقائد في الخلق ومرضت القلوب بالشك واستهوتها الشياطين الإنسية والجنية احتاج أكثرهم إلى المعالجة بالطب الطبيعي، ذكرنا ذلك ممزوجاً بالطب النبوي المشتمل بأقلام الوحي من دوي النبوة، وذكرنا بعد ذلك من الطب الإلهي ما تيسر لأن في الناس بقية أمراضهم معتادة بهذه المداواة ليرجع إليها من لم ينفعه الأدوية الطبيعية لقلب منشرح وإنَّ كثيراً ممن ابتلي بطلب شفاء ذاته بالأدوية الطبيعية والأسباب العادية فإذا لم تنجح طلبته ألقى نفسه إلقاءً بين يدي من يقول للشيء كن فيكون والتجأ إليه واعتد فيما قصد عليه ولسان حاله يقول فإذا رددت يدي فمن ذا يرحم، فعند ذلك تنزل عليه الرحمة وتنكشف عنه الغمة قال الله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴾[2] فأما من إيمانه قوي واعتقاده صادق فإمّا أن يصبر ليحرز أجر الصابرين وأما أن يمرض بلسان الذل والانكسار لمن يعلم السرّ وأخفى في كشف ضرّه في جوده غيث الغوث من سحابة الإجابة قال الله تعالى: ﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ * فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ ﴾»[3]. وقد برأ بهذا الدّواء الإلهي من المرضى ما لا يحصي عددهم إلَّا الله، ولو اقتصر الناس عليه لكفاهم أجمعين من الطبّ الطبيعي ومن الطبّ النبوي، لكن لما كان الناس أحوالهم مختلفة وأمراضهم في قلوبهم غير مؤتلفة احتاج كل واحد منهم إلى علاج يناسب حاله لكل امرئٍ منهم دواء فداوءه بذاك[4].

---

(1) سورة الأعراف، الآية 31.

(2) سورة النمل، الآية 62.

(3) سورة الأنبياء، الآيتان 83 ـ 84. السرمري، شفاء الآلام في طب أهل الإسلام: ص13 ـ 14.

(4) الصنوبري، كتاب الرحمة في الطب والحكمة، 12433 الورقة 14 أ/ ب.

لا يترك السرمري أيضاً أي مجال للشك في طريقته: «فلمّا طال اشتغالي بالحديث ومطالعتي ومراجعتي كتب الطبّ والأطباء وذاكرتهم في قواعده وأخذت من أفواههم نكتاً عديدة من فوائده فوفرت الهمة على جمع كتاب أجمع من ذلك وبناء أرفع وأوسع من ذلك فجمعت هذا الكتاب ضمنته ما لم يتسع ذلك له ووصفته على منهاج آخر وأسلوب عن أسلوب الأول، ذكرت في أوله مقدمة مختصرة في معرفة مبدأ خلق الإنسان وتركيب خلقته من بدايته إلى نهايته وأشرت فيها إلى ما يتعرف من أعضائه وعورته ونحو ذلك وما ركبت عليه أعضاؤه، وما يتعلّق بالباطن والظاهر من بدنه، وما يستدلّ به على مزاج كل عضو منها وأمور أخرى وأحوال الإنسان من حين حملته أمه إلى أن وضعته، ثم أحواله في تربيته حتى يبلغ أشده وما يتعلّق بذلك، ثم أردفت ذلك فقراً وأصولاً جامعة نافعة كالقواعد في الصناعة مع بعضها بعضاً ثم أبواباً في ذكر الأمراض وأسبابها وعلامتها ومداواتها وما يتعلّق بذلك، ثم ذكرت الأدوية مرتبة على حُرُوف المعجم ليَسهل استخراجها وبدأت في المداواة بالأمراض المتعلقة بالرأس وأعالي البدن ثم إلى أسافله لئلّا يصعب على الطالب تحصيل غرضه من هذا الكتاب ثم ذكرت الطب الإلهي بسبب يُذكر هناك إن شاء الله تعالى، وسلكت في هذا التصنيف طريق الفقهاء في وضع المسألة والاستدلال عليها بالنص فأذكر الدواء وما قاله مَن قاله فيه من الأطباء، وأستدلّ بما وقع إليّ من الحديث النبوي وآثاره الإسلامية»[1]. وهكذا قيل في هذا الكتاب فعلاً كلّ ما كان منتظراً استناداً إلى النموذج الفكري الذي افترضناه: فلقد اعتبر الطب موضوعاً للعلوم الدِّينيَّة، أي تمَّ رفعه إلى مرتبة المقدَّس، وبعبارة أُخرى: أخضعت قدرته، قدرة جالينوس وأبقراط وروفس وديسكوريدس، للقرآن والحديث، لله ونبيّه، أي للقدرة الكلية المطلقة. وهكذا تحقَّقت المشاركة عن طريق الخضوع. ولنذكر باختصار ما هي العواقب:

1. يمكن الاستعاضة عن الحجج العقلانية بنصوص دينية كما يتضح من الأمثلة الثلاثة التالية:

---

(1) الصنوبري، كتاب الرحمة في الطب والحكمة، الورقة 13أ/ ب.

ـ والحجامة عظيمة المنفعة، غير أنّها تورث النسيان كما قال النبيّ ﷺ: «إن مؤخّر الدماغ موضع الحفظ وتضعفه الحجامة»[1].

ـ شكَّ أحدهم في صحة حديث (غير موجود عند البخاري) يقول: من يحجم يوم السبت يُصاب بالجذام. ولكي يثبت صحة شكّه يسمح بحجمه يوم السبت فعلاً. على الفور أُصيب بالجذام ولم يشف من المرض إلّا بأن ندم على حكمه أمام النبي الذي ظهر له في الحلم[2].

2. العناصر السحرية والجالينوسية تختلط مع بعضها في مشروع لم يعد مرجعه الأخير الطب الجالينوسي الأبقراطي وإنّما الأحاديث النبوية المنقولة بالصدفة.

3. لهذا السبب وبسبب تبني النفي الأشعري للسبب الثاني يوضع السحر والطب الجالينوسي في مستوى واحد، ثم يتقدم التداوي بالسحر أكثر وأكثر.

يجسم السيوطي (المتوفى سنة 1505)، الذي تحدَّثنا عنه في نهاية فصل الفلسفة كخصم لدود للفلسفة والمنطق، هذا التوجه كفقيه قيادي في مصر في العهد المملوكي المتأخر. في أبحاثه عن الطب النبوي يلغي صراحة الفرق بين التداوي بالسحر والأشكال الأُخرى لعلاج الأمراض ويقول: «التداوي بالسحر وحمل التمائم هما أشكال من أشكال الاستعانة بالله للمحافظة على الصحة مثلها مثل الطب (الجالينوسي)»[3]. وفي هذا الكتاب نجد أيضاً بالإضافة إلى ذلك شاهداً مهماً من كتاب أحمد بن حنبل[4] يحبذ فيه تلك الممارسات المذكورة أعلاه للتداوي بالرقية ويصفها على الشكل التالي: «عندما تكتب كلمات من القرآن على شيء ما ثم تغسل بعد ذلك ويشرب المرء من هذا الماء يكون هذا جيداً. وعندما تكتب آيات من القرآن في داخل بوتقة، أو تقرأ فقط بعض آيات من القرآن على البوتقة وبعد ذلك يشرب منها المريض يكون هذا جيداً أيضاً. وعندما تقرأ آيات من القرآن على الماء ثم يرش هذا

---

(1) المصدر السابق نفسه، 2533، الورقة 14ب/ 15أ.

(2) باخمان: عن كتاب «البركة» Bachmann: Zun Medizin-Kapitel.

(3) Elgood: Tibb al-nabbi (هكذا) or Medicine of the Prophet, 154

(4) انظر الفصل الرابع الفقرة 3ب.

الماء على مريض، أو عندما تكتب آيات من القرآن وتُسقى لامرأة تعاني آلام طلق حادة، يكون هذا جيداً»[1]. سنسمع صوت السيوطي مرّة أُخرى في الفصل التالي أيضاً.

و - ملاحظات ختامية:

ما قيل حتى الآن عن «مصير» الطب في الإسلام يُبيِّن لنا كيف أنَّ الصراع بين القدرات الدِّينيَّة والقدرات الدنيوية قد شمل هذا المجال أيضاً. والنتيجة؟ صحيح أنَّ الطب الجالينوسي بقي مستمراً ولكن مشلولاً ضمن الطب النبوي. وهنا يجب أن نتذكر مرّة أُخرى أنّه في الطب الجالينوسي أيضاً كانت هناك دوغما (تصلُّب عقائدي) في صلب النظام كانت مؤهلة أيضاً لشلّ التقدُّم دون تأثير الوسط الديني، لكن الضغط الخارجي والمناخ المؤمن باحترام الوجاهة الشخصية، كما لاحظنا عند ابن رشد، قد يكونا قد ساهما في تعزيز الإيمان بالمهابة. فالحالات التي ينتقد فيها جالينوس نادرة إلى أقصى الحدود ومرتبطة غالباً بالاعتذار والانحناء أمام المعلّم الكبير الذي لا يمس[2].

الشكوى في كتب الأطبّاء العرب من ذوي الاتجاه الجالينوسي من انحدار وتراجع الطب العلمي - وفي الوقت نفسه الصورة الثابتة عن الأدب الطبي الموروثة من العصر القديم - تُرجع إلى عدم المحافظة بما فيه الكفاية على التقاليد. زعزعة النظام الجالينوسي كانت تقتضي تحوّل فكري كذلك الذي حدث مع مجيء عصر النهضة الأوروبي. كان يحتاج إلى إلغاء تحريم تشريح الجثث الذي استمر في الإسلام حتى بداية العصر الحديث. وكان لا بُدَّ، من أجل تحقيق خرق نحو الطب الحديث، من حدوث اختراعات تقنية كالمجهر مثلاً.

ومهما يكن أمر فإنَّ الطب العربي فيه أيضاً بعض اللحظات المضيئة. نذكر منها، على سبيل المثال، اكتشاف الطبيب والباحث المصري عبد اللطيف البغدادي (المتوفى سنة 1231) خطأً تشريحياً عند جالينوس. استناداً إلى دراسات أجراها على هياكل عظمية بشرية وجدها مكوّمة قرب القاهرة تُبيِّن له أنَّ الفك السفلي البشري لا يتألف،

---

(1) Elgood: Tibb (al-nabbi (هكذا)) or Medicine of the Prophet, 154

(2) Bürgel: Averroes contra Galenum, Einleitung.

كما كان يقول جالينوس، من جزأين وإنَّما من عظم واحد لا انفصال فيه. إلَّا أنَّه يقول عند عرضه لهذا الاكتشاف ليس فقط بأنَّه، بعد فحص دقيق لأكثر من ألفي جمجمة قد توصَّل إلى القناعة بأنَّ جالينوس قد وقع في خطأ في هذه الحالة، بل إنَّه يضع في الاعتبار إمكانية أن يكون النص، ربَّما، قد تغيَّر في هذا الموقع عن طريق النسخ أو إنَّه يفسر بشكل آخر [1]. لكن عبد اللطيف يستند هنا، مبدئياً، على المبدأ القائل بأنَّ شهادة الحواس أكثر موثوقية من تعاليم جالينوس، وهو مبدأ موروث في الأصل من العصر القديم وكان أرسطو قد عبَّر عنه بالكلمات التالية Amicus Plato, Magis Amica Uaritas، وكان معروفاً للعلماء العرب الكبار؛ فقد استند إليه، مثلاً، الطبيب والفيلسوف الكبير أبو زكريَّا الرازي في مدخل كتابه الشكوك على جالينوس، غير أنَّ هذه الشكوك لم تكن تتعلَّق بتعاليمه الطبية [2].

مع التوجه الموصوف أعلاه إلى الطب النبوي فَقَد هذا المبدأ كثيراً من حركيته لأنَّ الحقيقة أصبحت الآن متطابقة مع كلام النبي. ولقد قال ابن خلدون صراحة: «فإنَّه ﷺ إنَّما بعث ليعرّفنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطبّ» [3]، لكن هذا القول بقي دون تأثير لا سيَّما أنَّه هو نفسه أضاف أنَّ استعمال هذه الوسائل بإيمان يمكن أن يكون «مفيداً جداً» وأيضاً إذا ما كان الشفاء ليس له أي علاقة بطب السوائل الجسمية (الطب الهومورالي) وإنَّما بالإيمان.

شهد التداوي ازدهاراً مهماً في عهد العثمانيين الأوائل. لكن حقيقة أنَّ السلطان بايزيد الثاني (1481 ـ 1512) قد أهداه معلم يعمل في السراي كتاباً عن الطب النبوي تبيّن أنَّ الطب الجالينوسي هناك أيضاً في نهاية القرن الخامس عشر كان محاصراً من الطب النبوي [4]. ولقد أصبح المناخ الفكري في الإمبراطورية العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ظالماً إلى درجة أنَّ مؤرخاً تركياً عصرياً عالجه تحت العنوان «انتصار التعصب» على الرغم من أنَّ ذلك القرنين لم يخلوا أيضاً من بعض

---

(1) عبد اللطيف البغدادي: كتاب الإفادة والاعتبار، ص274.

(2) انظر أيضاً بيرغل: ابن رشد ضدّ غالن Pinès: Razi ـ Critique de Galien.

(3) المقدمة، تحرير كاترمير، الجزء الثالث، ص119؛ المقدمة ترجمة ف. روزنتال، الجزء 3، ص150.

(4) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، ص639.

العلماء الليبراليين المتسامحين[1]. بالنسبة إلى إيران يشير فهرس وضع مؤخراً وتضمن مجموعة كبيرة من المخطوطات الطبية الفارسية إلى أنَّ كتب السحر والطب النبوي قد سيطرت هناك أيضاً بعد عام 1300[2]

2 - الكوسموغرافيا (علم وصف الكون وتركيبه ويشمل علم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا).

من بين العلوم التي أخذتها الثقافة الإسلامية عن اليونان علم الكوسموغرافيا أيضاً. كانت الصورة الموروثة هنا هي الصورة التي رسمها بطلميوس للعالم، أي التصور بأنَّ الأرض هي مركز العالم تحيط بها أفلاكه البصلية الشكل وهي أوَّلاً سبعة أفلاك كوكبية هي بالتسلسل: القمر، عطارد، الزهرة، الشَّمس، المريخ، المشتري، زحل، ثمَّ يأتي بعد ذلك مجال النُّجوم الثابتة التي يحيط بها عادة فلك آخر هو فلك الأفلاك الذي يُسمَّى أحياناً أيضاً الفلك المحيط. وعن حجم الكواكب وبعدها عن الأرض كانت قد أجريت حسابات منذ العصر القديم ثم أغنى علماء العصر الإسلامي الوسيط هذه المعلومات الفلكية الكوسموغرافية الموروثة بكثير من المعارف القيِّمة. وينطبق الشيء نفسه على الجغرافيا.

ولكن قبل أن تقرأ هذه المعارف ويجري تطويرها كان لدى الإسلام صورته عن العالم رسمها القرآن بالخطوط العريضة ثم وصفت بشكل أكثر دقَّة في الأحاديث النبوية. كانت هذه الصورة قد طغى عليها في بادئ الأمر ولبضعة قرون، كالنصائح الطبية النبوية، العلم اليوناني ونحَّاها جانباً. لكنَّها لم تضع بل كان لها، كالطب النبوي، أنصارها الذين دافعوا عنها وحفظوها وعملوا على نشرها في فترة لاحقة أكثر انفتاحاً على العلوم الدِّينيَّة.

الصورة القرآنية عن العالم هي، كما أوضحنا في مكان آخر، بخطوطها العريضة صورة أسطورية سحرية وذلك، مثلاً، عندما تفسر الشهب على أنَّها حرائق يلقيها حراس

(1) Halil Inalcik: The Ottoman Empire, 179-185.

(2) Keshawarz: A Descriptive and Analytical Catalogue of Persian Manusecripts.

الجنَّة على الشياطين الذين يتنصتون على أبوابها ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْءَانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [1] . ممَّا يلفت الانتباه أنَّ القرآن يقول بوجود سبع سماوات أو مجالات ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [2] ﴿وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [3] الأمر الذي يذكّرنا ببطليموس، ولكن يبدو، بالارتباط مع الأراضي السبع المذكورة أيضاً ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [4]، أقرب إلى الأسطورة. أمَّا وصف الأرض فيقتصر على بعض الأشياء الواقعية من الطبيعة أو من حياة البدو والتجَّار بالإضافة إلى التحدُّث بتعجّب عن الجبال والبحار والأنهار وما شابه. يتمّ التركيز على الطابع المعبّر للخليقة التي تشهد علاماتها، وخاصة إعادة إحيائها كلّ عام بواسطة الماء، على القدرة المطلقة لله. السماوات والجبال والطير ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [5] واللَّيل والنهار ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [6] والرعد ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [7] جميعها تُسبِّح لله وتمجِّده: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [8] .. و﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [9].

إلَّا أنَّ الحديث النبوي تحدَّث عن أُمور محدَّدة لا تتفق مع الصورة التي تقدمها

---

(1) سورة الجن، الآيتان 8 ـ 9.
(2) سورة البقرة، الآية 29.
(3) سورة الإسراء، الآية 44.
(4) سورة الطلاق، الآية 12.
(5) سورة الأنبياء، الآية 79.
(6) سورة الأنبياء، الآية 20.
(7) سورة الرعد، الآية 13.
(8) سورة الحديد، الآية 1.
(9) سورة الحشر، الآية 24.

العلوم الطبيعية عن العالم. ولكن لم يعد من الممكن فصل ما أضيف لاحقاً إلى النواة الإسلامية من التصورات الميثولوجية للثقافات القديمة، كما أنّه لا يمكن فصل النواة الأصلية للطب النبوي عمّا أضيف إليها لاحقاً من زيادات من منشأ آخر. ولكن في المجموعتين المكتوبتين في بداية القرن الحادي عشر والمحبوبتين جداً ممّا يُسمّى «قصص الأنبياء» للثعالبي (المتوفى سنة 1035) ولمعاصره الكسائي (لا نعرف شيئاً دقيقاً عن تاريخ حياته) توجد مثل هذه المواد. هناك فرع خاص يُسمّى غالباً «كتاب العظمة» يُعالج غالباً هذه المادة التقليدية.

علماء من المرحلة العقلانية، ومنهم، مثلاً، العالم الكبير البيروني نفوا هذه الصورة. خليط من الاثنين، ولكن بتحفظ واضح ضدّ ما هو عبث وهذيان، يقدمه ياقوت الحموي (المتوفى سنة 1229) في مقدمة كتابه الجغرافي العظيم «معجم البلدان» الذي جعله، مع كتابه الكبير الآخر «معجم الأدباء» من أهم علماء عصره. وقع الحموي، المولود من أبوين يونانيين، في الأسر وهو صبي وحصل من سيّده على تعليم إسلامي - طبعاً - ثم قام فيما بعد بعدّة رحلات وجمع المادة اللازمة لمعاجمه. تبدأ المقدمة المذكورة التي تتألف من توطئة وخمسة فصول بشواهد من القرآن وتنتهي بفصل عن الضريبة العقارية الإسلامية (الخراج). يُعلّل ياقوت مشروعه بحاجات دنيوية ودينية على حدٍّ سواء. وفي مقولاته العلمية يستند غالباً إلى بطليموس والبيروني، لكنّه يعرف أيضاً مؤلفين قدماء آخرين ومنهم، على سبيل المثال، دوروتيوس (دوروثاوس) (الصيداوي)؛ إلّا أنّ الشواهد الحرفية مأخوذة، بصورة خاصة، من البيروني.

خصّص الفصل الأوّل الذي سنتحدّث عنه الآن بصورة أكثر تفصيلاً هيئة الأرض. في البداية يورد المؤلف العديد من الشواهد القرآنية، على سبيل المثال: ﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى ۞ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [1].

وبعد ذلك يذكر آراء مختلفة متناقضة من العصر القديم عن هيئة الأرض تعود إلى مفكرين قبل سقراط من مثل أناكسيماندر، وكسينوفانس الكولوفوني، وأمبيدوكليس

(1) سورة النساء، الآيتان 6 ـ 7.

وغيرهم[1] «إلّا أنَّ معظمهم كانوا يرون أنَّ الأرض مستديرة كالكرة». وبعد ذلك بقليل: «أفضل وأصح رأي بهذا الخصوص كان حسب رأيي رأي البيروني». يلي ذلك شاهد طويل يقول: بأنَّ الأرض دائرية الشكل عند النظر إليها من مسافة كافية، لأنَّ الجبال تبدو عندئذٍ ليس أكبر من بروزات على كرة. بعد ذلك يُقدِّم معلومات عن حجم الكرة الأرضية استناداً إلى مؤلفين مختلفين، ومنهم بطليموس.

وفي الختام يتحدَّث ياقوت لأوَّل مرَّة عن موضوع عويص وهو موضوع الأراضي السبع المذكورة في القرآن. لكنَّه هنا أيضاً يطبق طريقته المألوفة وهي أنَّه يورد ببساطة آراء مختلفة دون أن يحاول التوفيق فيما بينها؛ «واختلفوا أيضاً في كيفية عدد الأرضين قال الله عزَّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[2]. فاحتمل هذا أن يكون في عدد الأطباق، فرُوي في بعض الأخبار أن بعضها فوق بعض وغلظ كل أرض مسيرة خمس مئة عام وقد عدّد بعضهم لكل أرض أهلاً على صفة وهيئة عجيبة، وسمّى كل أرض باسم خاصّ كما سمّى كلّ سماء باسم خاصّ. وعن عطاء بن يسار في قول الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ قال: في كل أرض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم والله أعلم»[3]. بهذه «الله أعلم» كان المؤلفون النقديون آنذاك يتنصلون من النصوص التي لديهم شك في صحتها عندما يبدو لهم أنّه من الحكمة ألّا يعبّروا عن هذا الشك بشكل أوضح. إذ إنَّ حتى أكثر الناس تديُّناً لم يكن في وسعهم الاعتراض على عبارة «الله أعلم».

إلّا أنَّ ياقوت يصبح أكثر وضوحاً في مكان لاحق. ولكن لنعد أوّلاً مرَّة أخرى إلى تلك الفقرة. يقول ياقوت: إنَّ المعتزلة قالوا: بأنَّ هذه الآية تعني المناخات السبعة واتفقوا بذلك مع رأي الجغرافيين القدامى. وفي المقاطع التالية يتحدَّث عن الأنهار والجبال. هنا أيضاً يستشهد بآيات من القرآن ويقول: بأنَّ الآية القائلة: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[4] تؤكّد رأياً يونانياً من العصر القديم يقول: بأنَّ الأرض كانت

(1) Jwaideh: The Introductory Chapters of Yāqūt's Muājam al-Buldān.

(2) سورة الطلاق، الآية 12.

(3) معجم البلدان، الجزء الأوّل، ص19 وما بعدها.

(4) سورة النحل، الآية 15.

تأرجح في البداية بسبب صغرها لكنّها مع مرور الزمن تضخمت واستقرت. وبالفعل نجد رأياً مشابهاً عند ديموقريط[1]. أمّا الفصل الأخير فيدور حول السؤال عمّا يوجد تحت الأرض. وهنا يصبح ياقوت نقدياً إلى أبعد الحدود:

«واختلفوا فيما تحت الأرض، فزعم بعض القدماء أن الأرض يُحيط بها الماء والماء يحيط به الهواء والهواء يحيط به النار والنار يحيط بها السماء الدنيا، ثم الثانية ثم الثالثة إلى السابعة، ثم يحيط بها فلك الكواكب الثابتة ثم فوق ذلك الفلك الأعظم المستقيم، ثم فوقه عالم النفس وفوق عالم النفس عالم العَقْل وفوق عالم العَقل الباري جَلَّت عظمته ليس وراءه شيء، فعلى هذا الترتيب إن السماء تحت الأرض كما هي فوقها، وفي أخبار قُصَّاص المسلمين أشياء عجيبة تضيق بها صدور العقلاء أنا أحكي بعضها غير معتقد لصحّتها»[2].

ما يلي الآن هو تصورات ميثولوجية تعود على الأرجح إلى الشرق القديم ولكن، كما قلنا، دخلت إلى المعتقدات الشعبية الإسلامية في وقت مبكر من المصادر اليهودية:

«رووا أنَّ الله تعالى خلق الأرض تُكْفأ كما تكفأ السفينة، فبعث الله ملكاً حتى دخل تحت الأرض فوضع الصخرة على عاتقه ثم أخرج يديه إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب، ثم قبض على الأرضين السبع فضبطها فاستقرّت ولم يكن لقدمه قرار فأهبط الله ثوراً من الجنة له أربعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة فجعل قرار قدمي الملك على سنامه، فلم تصل قدماه إليه فبعث الله ياقوتة خضراء من الجنة مسيرها كذا ألف عام فوضعها على سنام الثور، فاستقرَّت عليها قدماه وقرون الثور خارجة من أقطار الأرض مشبّكة تحت العرش، ومَنْخَر الثور في ثَقْبَيْن من تلك الصخرة تحت البحر، فهو يتنفّس كل يوم نَفَسَيْن فإذا تنفَّس مَدَّ البحر وإذا ردّه جزر ولم يكن لقوائم الثور قراراً، فخلق الله تعالى كُمْكُماً كغَلَظ سبع سماوات وسبع أرضين فاستقرَّت عليها قوائم الثور، ثم لم يكن للكُمْكُم مستقرٌّ فخلق الله تعالى حُوتاً يُقال له بَلْهُوت فوضع الكمكم على وبر ذلك الحوت والوبرُ الجناح الذي يكون في وسط ظهر السمكة،

---

(1) جويدة، المصدر السابق نفسه، ص33، الملاحظة 7 :Jwaideh.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، الجزء الأول، ص22.

وذلك الحوت على ظهر الريح العقيم وهو مزموم بسلسلة كغلظ السماوات والأرضين معقودة بالعرش.

قالوا: وأنبت الله تعالى من تلك الياقوتة التي على سنام الثور جبل قاف فأحاط بالدنيا فهو من ياقوتة خضراء فيقال والله أعلم أن خضرة السماء منه.

وأنبت الله تعالى من قاف الجبال وجعلها أوتاداً للأرض كالعُرُوق للشجر فإذا اراد الله عز وجل أن يُزَلْزِل بَلَداً أوحى الله إلى ذلك الملك أن زلزل ببلد كذا، فيحرّك مرة مما تحت ذلك البلد فيتزلزل»[1].

الثور على ظهر السمكة كحامل للأرض وجبل قاف كسياج لها هذان هما أهم عنصرين في الجغرافيا الكونية الأسطورية فيما يخصُّ الأرض. وهما يتكرَّران باستمرار في الشعر الإسلامي. ولا أحد يشك في أنَّ تصورات كهذه شاعرية جداً. ولكن يوجد أيضاً في هذه الأفكار الدِّينيَّة المتوارثة معلومات عن مقاييس الكون، وياقوت، الذي يرفض ما جاء في الشاهد المذكور أعلاه، يذكر في نهاية الفصل حديثاً نبوياً كهذا ويصفه، وكأنَّه قد خاف ممَّا أبداه من جرأة، بأنَّه حديث موثوق. القصة القصيرة - وهي بالمناسبة أيضاً مثال جميل على بناء التكرار المتبع في النصوص الدِّينيَّة الإسلامية[2] نمطية جداً بحيث إنَّني أودّ سردها بالكامل حرفياً[3].

«بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ مرَّت سحابة فقال: أتدرون ما هذه فوقكم؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: هذه العنان وروايا الأرض يسُوقه إلى من لا يَشْكُره من عباده ولا يدعونه ربّاً، أتدرون ما هذه فوقكم؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: الرقيع موج مكفوف وسقف محفوظ، أتدرون كم بينكم وبينها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: مسيرة خمس مئة عام، ثم قال: أتدرون ما الذي فوقها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: سماء أخرى، أتدرون كم بينكم وبينها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: مسيرة خمس مئة عام حتى عدّ سبع سماوات، ثم قال: أتدرون ما فوق ذلك؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال:

---

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، الجزء الأول، ص23.

(2) انظر الفصل الثامن، فقرة: 4.

(3) ياقوت، الجزء الأوَّل، فقرة ح، ص24 وما بعدها.

العرش. ثم قال: أتدرون كم بينكم وبين السماء السابعة؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: مسيرة خمس مئة عام، ثم قال: أتدرون ما هذه تحتكم؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: الأرض. أتدرون ما تحتها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: أرض أخرى أتدرون كم بينكم وبينها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: مسيرة سبع مئة عام حتى عدّ سبع أرضين، ثم قال: وايم الله لو دليتم أحدكم بحبل إلى الأرض السابعة السُّفلى ولهبط بكم على الله، ثمّ قرأ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]».

أن يكون ياقوت قد اعتبر هذا الحديث «صحيحاً» صراحة يثير الدهشة لأنّه لا يتفق مع البيانات العلمية التي ذكرها قبل ذلك عند حجم الأرض والمسافات بين الكواكب. ولكن قد يكون حكمه هنا يقتصر على صحة سلسلة الرواة التي ذكرها بالتفصيل، بينما ترك الحكم على صحة المضمون لحصافة القارئ.

هذه المادة من التراث الديني الشعبي التي عالجها ياقوت بصورة عامة بكثير من التحفظ هي التي اهتم بها حصراً الكاتب المصري المعروف لدينا جلال الدِّين السيوطي في كتابه عن الكوسموغرافيا الإسلامية. يحمل الكتاب عنواناً يبدو معقداً لكنّه واضح القصد: «الهيئة السَّنيَّة في الهيئة السُّنّية»، أي تطابق مع الطب النبوي للسيوطي الذي تكرّر ذكره أعلاه. إلّا أنّ المادة المعروضة هنا أشح جداً من مادته الطبية. السيوطي الذي يمكن أن يعتبر نقدياً ضمن الإطار الديني الذي يعتبره هو وحده مسموحاً، لم يستعرض الكتابات المتأخرة للفولكلورات الدِّينيَّة و«عجائب» القزويني[2] وحسب، بل عاد إلى عنعنة قديمة بشكل خاص، في كتب «العظمة» التي ذكرناها سابقاً ورسم صورة العالم كما رسمها، على سبيل المثال، متصوف «فلسفي» مثل الحكيم الترمذي وقد وصفه أحد باحثي الترمذي بأنّه «عقلاني تخيّلي».

إنَّ ما كتبه ياقوت مضطراً وبشيء من الحيرة إلى جنب المادة العلمية، يصبح هنا المادة المعرفية الوحيدة عن الكون. نورد فيما يلي بعض العينات التي تكفي لتوضيح

---

(1) سورة الحديد، الآية 3.

(2) «عجائب المخلوقات »، نقله إلى الألمانية Alma Giese بعنوان: Die Wunder des Himmels Radfke und Erde.

فكر هذا الكاتب. عن البحار نجد، مثلاً، الحديث التالي الذي رواه ابن عباس، ابن عم النبي: «أنه سئل عن المدّ والجزر، فقال: إنّ لله ملكاً موكلاً بقاموس البحر. إذا وضع رجله فاض. وإذا رفعها غاض. فذلك المدّ والجزر»[1]. وفي فصل المجرّة، درب التبانة، وقوس قزح نقرأ ما يلي: «يروي الطبري وأبو الشيخ نقلاً عن وسيط اسمه معاذ بن جبل عن النبي ﷺ الحديث التالي: «أخرج الطبراني وأبو الشيخ من طريق عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ، قال: المجرّة التي في السماء من عرق الأفعى التي تحت العرش»[2]. كما أنّ جبل القاف يرد وصف له في أحد الأحاديث وتفسر الهزّة الأرضية، بصورة أقل شاعرية من النص المذكور أعلاه، بأنها تنجم عن أمر من الله لـ«هذا الجبل». كما أنّ الحديث الذي نقله ياقوت عن السّماوات السبع والأراضي السبع تجده حرفياً عند السيوطي أيضاً.

هنا يجب أن نتذكر أنّ أقدم تقرير عن صعود محمد إلى السماء ما يسمّى حديث المعراج، يصف البنية المكانية بأنها نوع من كون بطليموس على حصان خارق «البراق» يصعد النبيُّ بقيادة جبرائيل عبر السماوات السبع إلى أن يصل إلى عرش الله، وفي كل سماء كان يحيّى من أحد الأنبياء السابقين الكبار دوماً وأبداً بالكلمات نفسها. ولكن لم يتبنَّ الإسلام ويقدّس هذا الحديث كون بطليموس فحسب، وإنما يتبنى معه أيضاً بنيته المرآتية المتكررة التي وجدناها في قصة ابن طفيل[3] وهناك زخرفة فارسية تبنّت تأثير هذه البنية على الفن التشكيلي أيضاً.

سيكون سهلاً ومفيداً، ولكن سيخرج عن إطار هذا الكتاب، لو تحدّثنا عن تطورات مشابهة في العلوم الطبيعية الأخرى. فلو أجرينا، على سبيل المثال، مقارنة بين كتاب «الحيوان» للجاحظ، المؤلّف في القرن التاسع، مع كتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميري (1341 ـ 1405)، المعاصر لابن خلدون، والذي كتب بعد خمسة قرون تقريباً، لحصلنا على نتيجة بالغة الوضوح: بينما يُعدُّ كتاب الجاحظ، مثل جميع كتب هذا العالم المعتزلي، من الكتب العقلانية المتنورة، نرى كتاب الدميري مليئاً

(1) السيوطي، الهيئة السنية، ص198.

(2) المصدر نفسه، ص198.

(3) انظر ص98 وما بعدها.

بالفولكلور الإسلامي وقصصه عن الحيوان إسلامية من الألف إلى الياء. فقد نقل المؤلف، المختص بعلم الفقه والحديث والشريعة والذي كان يعيش حياة الزهد والتقشُّف وتنسب له العديد من المعجزات، حكايات أسطورية دون نقد أو تمحيص وأوضح ذلك في مقدِّمة الكتاب حيث قال: إنَّه لا يكتب كعالم طبيعي وإنَّما لكي يصحّح تصورات خاطئة عن الحيوانات كما قدَّمها العلماء[1].

3 - العلوم السرّية:

يمكن إرجاع ظهور العلوم السرّية في الإسلام ثمَّ ازدهارها في ذلك الزمن الذي كانت فيه الفلسفة الأرسطالية والطب الجالينوسي قد اختفتا أو في طريقهما إلى السقوط، إلى عاملين متداخلين بصورة مباشرة مع بعضهما. العامل الأوّل لما فيها من قدرة تتناسب مع الطبيعة الإسلامية في السعي إلى المقدرة، والعامل الثاني لأنّها تتفق مع الصورة الإسلامية عن العالم كما جاءت في القرآن وفي الحديث النبوي والتي وصفناها بأنَّها «سحرية ـ أسطورية»[2].

ولكن من البديهي أنَّ مادة العلوم السرّية الموروثة عن أواخر العصر القديم المستشرَق لم تنقل هكذا ببساطة دون أي تغيير بل كان يجري تكييفها وملاءمتها مثل جميع المواد الفكرية والثقافية التي كانوا يدخلونها إلى البيت المقدس. ولذلك يتعيَّن علينا فيما يلي أن نعود باختصار مرَّة أُخرى إلى العناصر السحرية المذكورة في القرآن وفي الحديث لكي نستعرض بعد ذلك قدرة العلوم السرّية الثلاثة الأكثر أهمية في علاقتها بالقدرة الكلية، ولكن أيضاً، في المقام الأوّل، ظهور السحر المرتبط بتقدُّم الأسلمة.

فيما يخصُّ القرآن فقد سبق وذكرنا معظم ما جاء فيه عن هذا الموضوع[3]، لكنَّنا يجب أن نضيف هنا النصّ القرآني عن السحر الذي تستند إليه عادة كتب السحر الإسلامية: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ

(1) كويف: «الدميري»؛ في الموسوعة الإسلامية Kopf: ad-Damiri.

(2) انظر: ص93.

(3) انظر الفصل الأول، البند 6، الفقرة ب.

﴿... حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1].

النصّ معقّد جداً في بناء جمله ناهيك عن المكانة المخصصة للسحر هنا فهو، من الناحية الأولى، يُرفَع عن ملك الجنّ الكبير سليمان، لكنّه يبدو، من الناحية الأخرى، حقيقة واقعة، والناس يُعلِّمون السحر ليس فقط من الشياطين وإنّما أيضاً من ملكين غامضين هما هاروت وماروت. يعود هاروت وماروت إلى شخصيتين من التراث اليهودي بينما يعود اسماهما إلى أصل فارسي قديم، أي إلى «Haurvatat» (الطهارة) و«Ameretat» (الخلود)، أي إنّهما اسمان محوَّران لملاكين زرادشتيين[2]. صحيح أنّ السحر المقدّم هنا للناس. كمثال على قدرته يشير النصّ القرآني إلى سحر الحب. ليس علماً مفيداً بأيِّ حال لكنّه أيضاً غير ضار، وإن ضرّ إنّما يضرّ بإذن الله. ومن الممكن أن نستنتج من النصّ أيضاً أنّ السحر قابل للتعلم ومن الجائز تطبيقه طالما سمح الله بذلك[3].

فالسحر إذن بالنسبة إلى القرآن حقيقة واقعة؛ وينطبق الشيء نفسه على الحديث النبوي. ففيه أيضاً يظهر السحر كقدرة حقيقية خطيرة. «الشرك والسحر من الموبقات»[4]. وإذا ما كان القرآن يُحذّر من سحر الحب ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[5] ومن ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾[6]، أي الساحرات المشعوذات ممّا يدلُّ على ممارسات سحرية معيّنة كانت سائدة في زمن النبي محمّد، فإنّ الحديث النبوي يُقدّم مادة ملموسة أُخرى تتمثّل في نصيحة النبي: «من يأكل كلّ صباح بضع عجوات لا يضرّه في ذلك اليوم حتى المساء السُّم ولا السحر»[7].

---

(1) سورة البقرة، الآية 102.

(2) ﴿تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾، يترجمها باريت: «تحت حكم الشياطين»، ولكن انظر أيضاً ترجمة أربري: Arberry: recited over ؛ وترجمة علي: used to chant against.

(3) فايدا Vajda : هاروت وماروت، في الموسوعة الإسلامية.

(4) «السحر حق» وردت كقول للنبي في «رسائل إخوان الصفاء»، الجزء الرابع، ص310.

(5) سورة البقرة، الآية 102.

(6) سورة الفلق، الآية 3.

(7) صحيح البخاري، كتاب الطب، الباب 52.

يتكرَّر مراراً الحديث بأشكال مخفَّفة وبالتلميح الهادئ عن «سُحر النبي ﷺ حتى كان يخيَّل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، حتى كان ذات يوم دعا ودعا ثم قال لعائشة: أشَعَرتِ أن الله أفتاني فيما فيه شفائي؟ أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال أحدهما للآخر: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب؟ قال: ومن طبّه؟ قال: لبيد بن الأعصم. قال: في ماذا؟ قال: في مشط ومشاقة وطلعة ذكر. قال: فأين هو؟ قال: في بئر ذروان. فخرج إليها النبي ﷺ ثمّ رجع فقال لعائشة حين رجع: نخلها كأنه رؤوس الشياطين. فقلت: استخرجته؟ فقال: لا، أما أنا فقد شفاني الله، وخشيت أن يثير ذلك على الناس شراً، ثم دفنت البئر».

وممَّا هو مهم بشكل خاص أنَّ الحديث النبوي يجيز شكلاً آخر من السحر ألا وهو الممارسة المُسمَّاة «الرقى» أو «الرقية». هذا السماح نجده في فصل الطب عند البخاري والحديث هنا عن أشكال السحر الشافي من الأمراض كما بيَّنا أعلاه[1]. أمَّا العلوم السرّية الأخرى وخاصة التنجيم والكيمياء فلا يرد لهما ذكر في القرآن ولا في الحديث. ولذلك فإنَّ تطورهما في الإسلام أقل إثارة أيضاً. إلَّا أنَّ التنجيم كان مرتبطاً بصورة وثيقة مع الاتجاه الرئيسي للسحر وازدهر إلى حدٍّ ما بالتلازم معه، بينما تمَّ الاهتمام بالكيمياء، بصورة مستقلة عن السحر، في وقت مبكر جدّاً في دوائر دينية معيَّنة، دوائر الصوفيين والدوائر الشيعية وخاصة الشيعية الإسماعيلية غير أنَّ لعبة القدرات التي نواجهها هنا أكثر تعقيداً ممَّا عرضناه حتى الآن لأنَّ الخصوم لا يجلسون هذه المرَّة في المعسكر الدِّيني فقط وإنَّما أيضاً في صفوف ممثلي العلوم الدنيوية، أي في صفوف الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بينما نجد المؤيدين، كالعادة، إمَّا مرتدين قبعة للتمويه أو مقتنعين، منسجمين مع روح الفكر الإسلامي. لكن المسألة بكاملها لم تزل غير مبحوثة إلَّا قليلاً أو إنَّ ما يعرفه المؤلف عنها لا يكفي إلَّا لعرضها بخطوطها العريضة.

لعلَّ تعداد العلوم الخمسة في موسوعة إخوان الصفاء والتي يعتبرها المؤلفون «سحرية» يُبيِّن كم كانت الحدود غير واضحة بين العلوم التي نعتبرها نحن «عقلانية» والعلوم السرّية:

---

(1) انظر ص278 وما بعدها.

1. الكيمياء التي تبعد الفقر وتكشف الأذى.
2. التنجيم («أحكام النُّجوم») الذي يتبيَّن ما مضى وما سيأتي.
3. علم التمائم الذي تربط به الرعية بالملوك والملوك بالملائكة.
4. الطب الذي يُحافظ على صحة الجسم ويشفي من الأمراض.
5. علم «التجريد» الذي تتعرَّف به الرُّوح على ذاتها ثمَّ تنظر بعد تحررها إلى مكان سكنها[1].

صحيح أنَّ العلوم السرّية هي، حسبما تدَّعي لنفسها، خفية لكنّها غير مبهمة بأيّ حال، لا بل إنَّها تقف على قمة العلوم. والآن لنتحدَّث عن العلوم السرّية الكبيرة الثلاثة كُلّاً على حدة.

أ - الكيمياء:

يجب أن نفهم هنا تحت كلمة «كيمياء» فن صناعة الذهب أي المحاولة - التي ظلَّت على الدوام وهماً - بواسطة مادة عجيبة هي «الإكسير» أو ما يُسمَّى «حجر الحكماء» لتحويل معادن غير كريمة إلى معادن كريمة وعلى الأخص إلى ذهب. تستعمل المصادر العربية بهذا المعنى كلمة «كيمياء»، وبإضافة الأداة «الكيمياء» التي انتقلت إلى اللغات الأوروبية تحت اسم «ألشيمي» وكذلك كلمة «الإكسير» العربية التي أصبحت عندنا «Elixier»[2]. إلى جانب ذلك نجد أيضاً التسميات التالية: فن «الصنعة» أو الصنعة «الشريفة»، «العالية»، «الإلهيَّة»؛ ثم «الحجر» الذي يُسمَّى أيضاً «الحجر المكرَّم/ الأعظَّم، وما شابه»[3].

على الرغم من أنَّ هذه الجهود لم تُحقِّق الهدف الذي كانت تنشده فقد أدَّت، كما هو معروف، إلى اكتشاف العديد من المعارف والأساليب الكيميائية وبالتالي لم تكن قد ذهبت عبثاً كُلياً وإن كانت في الغالب مدمِّرة لبعض الكيميائيين. وإذا ما كانت

(1) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص286 وما بعدها.
(2) كلا الكلمتين هما في القاموس العربي للكلمات الأجنبية من أصل يوناني.
(3) أولمان، العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص258 وفي أماكن متفرقة.

«الكيما» و«الكيمياء» متداخلتين غالباً وبالتالي لا يمكن الفصل بينهما في مرحلة ما قبل الحداثة فقد كان هناك حقاً في العصر الوسيط الإسلامي علماء يعتبرون تحوّل المعادن غير ممكن وكانوا بهذه الحجّة يرفضون «الكيمياء».

فن الكيمياء له سلسلة طويلة قبل إسلامية من الأسماء في المصادر العربية. تبدأ قائمة الأسماء بشخصيات أسطورية من مثل هرمس وأغاثاذيمن وتشمل فلاسفة طبيعة من مثل تالس (نحو 650 ـ 560ق.م.) وأنصار المذهب الذري مثل لويكيب (القرن الخامس قبل الميلاد) وتلميذه ديموقريط (ديموكريتس) وشخصيات عجائبية (اتهمت بالسحر) مثل أمبيدوكليس (القرن الخامس قبل الميلاد) وأبولونيوس من تيانا (القرن الأوّل قبل الميلاد) معلِّم السحر والطلاسم، ولكن بالطبع أيضاً فلاسفة كبار أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحكماء فارسيون مثل أوستانس (القرن الخامس قبل الميلاد) وجاماسب (القرن الثالث قبل الميلاد)، ومنجم بابلي اسمه تويكروس (القرن الأوَّل قبل الميلاد) وحكيم هندي غامض اسمه طُمْطُم، ثم ـ وهذا خبر سار لدعاة المساواة بين المرأة والرجل ـ امرأتان هما الملكة كليوباترا والشخصية النِّسائية الغامضة تماماً ماريا «القبطية»؛ وتصل هذه القائمة إلى الكيماويين في العصر الهيليني المتأخر مثل زوسيموس (القرن الرابع بعد الميلاد) وأوليمبيودوروس (القرن الرابع أو الخامس بعد الميلاد) والإمبراطور البيزنطي هرقل (هيراكليوس) (610 ـ 641)[1].

دون التمكن من التطرق إلى المشاكل البحثية الكثيرة سنذكر في إطار بحثنا فقط ما يلي: يبدو أنَّ الكيمياء كانت، من بين العلوم الثلاثة السرّية الكبرى، قد حظيت بأسرع وقت باهتمام الفكر الإسلامي، وعلى أيِ حال نذكر أنَّ الأمير الأموي خالد بن يزيد (توفي بعد سنة 720)، الذي كان يعتبر شاعراً وخطيباً، قد عمل في الكيمياء[2]. ومن الممكن أن يكون قد لعب دوراً في هذه المسألة أنَّ التصوف المسيحي ذا الصبغة الأفلاطونية المحدثة قد أبدى اهتماماً بالكيما الأمر الذي حرَّك بدوره الإمبراطور

(1) سيزغين: تاريخ الكتابات العربية، الجزء الرابع.
Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, IV, Alchimie-Chemi....

(2) سيزغين، تاريخ الكتابات العربية، ص120 وما بعدها.

المسيحي هرقل وجعله يهتم بالكيما[1]. لكن مثل هذه الحجج تتجاهل قوّة الجذب الهائلة التي كانت تكمن في القدرة المأمولة من الانشغال بـ«الفن الإلهي».

إلى جانب ما تمنحه الكيمياء من قدرة ومن معرفة سرّية فقد جذبت بالفعل، على الأخص، مفكرين ذوي ميول صوفية أو أفلاطونية محدثة أيضاً لأنَّ تحسين المعادن المتحقِّق بواسطتها كان يعتبر رمزاً للطهارة الداخلية أو لنقل العملية اللازمة لتحقيق الطهارة الداخلية. وهكذا يمكن تفسير كون العديد من المتصوفين المعروفين قد اشتغلوا في الكيمياء. بعد خالد جاء أوّلاً الإمام الشيعي السادس جعفر الصّادق (المتوفى سنة 765)[2]، الذي كان ابن خال خالد وبالتالي مطلعاً على الأرجح على كتابات الجفر إن وجدت. أن يكون الإمام قد انشغل فعلاً بالكيمياء فهذا ما يرجِّحه العديد من الباحثين المختصين. فالباحث سيزغين يقول: إنَّ «نظرية عن الظروف المتوازنة كانت منتشرة في أوساط الغنوصيين الشيعة منذ العهد الأموي»[3]. لكن السؤال عمّا إذا كانت الكتابات الباقية من تأليف الإمام جعفر فعلاً أو من باحثين لاحقين يبقى مفتوحاً بالنسبة لهذا العالم الذي ظهر في البداية المبكرة للعلوم العربية.

ولكن بعد ذلك جاء في سلسلة المؤلفين الكيميائيين العرب أسماء عدد من الصوفيين المشهورين: سفيان الثوري (توفي سنة 778)، وجابر بن حيّان الصوفي (المتوفى سنة 815؟)، وذو النون (المتوفى سنة 861)، وجعفر بن إبراهيم الصوفي (القرن التاسع)، وجنيد (المتوفى سنة 910)، والحلاج (المتوفى سنة 922)[4]. وهناك متصوفون آخرون ورد ذكرهم في مصدر عربي من القرن الثالث عشر كـ«شخصيات في مجال الفنون السرّية وخاصة في مجال الصفات السحرية لحروف القرآن» ألا وهم: الحارث المحاسبي (المتوفى سنة 857)، وسهل التستري (المتوفى سنة 886)، وأبو القاسم القشيري (المتوفى سنة 1072)، وشهاب الدِّين السهروردي[5]. أدّى هذا

---

(1) Reitzenstein: Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern, P. 66f.

(2) انظر الفصل الثالث البند 6.

(3) سيزغين، تاريخ الكتابات العربية، ص129.

(4) سيزغين، المصدر نفسه، ص129.

(5) أولمان، العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص392.

التداخل بين الكيمياء والتصوف الإسلامي المبكر إلى رؤية متسامية للكيمياء العربية في دوائر المتصوفين الإسلاميين الحديثين[1]. إلّا أنَّ الواقع لم يكن دوماً على هذه الصورة المثالية. وهذا ما يتضح من مصادر خصوم الكيمياء - سنقدِّم في وقتٍ لاحق مثالاً على ذلك.

أشهر شخصية بين هؤلاء المتصوفين الكيميائيين أو الكيميائيين الصوفيين جابر بن حيان الذي هو في الوقت نفسه شخصية غامضة تغطي حقيقته التاريخية غيمة كثيفة. ذلك أنّنا لا نعرف سوى القليل عن سيرة حياته. وليس هذا وحسب بل إنَّ الكم الهائل من المؤلفات العلمية المزعومة المنسوبة له والتي تشمل نحو 3000 عنوان، كانت تعتبر في الدوائر الثقافية العربية منذ القرن العاشر مزيفة، لا بل إنَّ وجود جابر كُلّه مشكوك فيه أصلاً وحتى من الشيعة على الرغم من أنَّ المؤلف الذي يُسمِّي نفسه جابراً يقول في كتاباته: إنَّ الإمام السادس أستاذه ويزعم بأنَّ كلّ علمه قد ورثه عنه[2]. بيد أنَّ حجم المؤلفات المنسوبة له كبير جداً إلى درجة أنَّه يفوق طاقة مؤلف واحد مهما عظمت. فضلاً عن ذلك هي غنية جداً بشواهد من الكتابات اليونانية التي لم تكن، حسب علمنا، في بداية القرن التاسع - يفترض أن يكون جابر قد توفي سنة 812 أو 815 - متوفرة باللغة العربية.

ولكن ليس هذا فحسب؛ ففي المؤلفات يستعمل مصطلح ابتكره المترجم الكبير حنين بن إسحاق (808 - 873) بعد عدَّة عقود من وفاة جابر المفترضة. علاوة على ذلك يشيد مؤلف كتابات جابر بغنوصية إسلامية لم تتطور، حسب رأي الباحثين الموثوقين، إلَّا في النصف الثاني من القرن التاسع.

كل هذا يشير إلى أنَّ نشوء المؤلفات الحيانية «لم يكن قبل نهاية القرن التاسع». هذا هو رأي ب. كراوز، م. بليسّنر، م. أولمان، وغيرهم ومعظمهم ينطلقون من أنَّ كتابة المؤلفات تمَّت عبر أجيال عديدة وبالتالي بمشاركة العديد من المؤلفين. ومن الناحية الأُخرى لا يستشهد جابر بكتابات مهمَّة. كان مؤلف واسع الاطلاع كتب في القرن

(1) بوركهارت، الكيمياء؛ Burckhardt: Alchemie; Nasr: Islamic Science, 194-206.

(2) كراوس، وبليسّنر Kraus und Plessner: «جابر بن حيان» في الموسوعة الإسلامية.

التاسع، سيكون قد عرفها بالتأكيد واستشهد بها لأنّها كانت حينئذٍ قد ترجمت إلى اللغة العربية. وهذا هو فقط واحد من الأسباب التي يمكن ذكرها لصالح نشوء الكتابات في القرن الثامن، وهذا ما دعا سيزغين إلى التمسُّك بالرأي القائل بأنَّ جابر هو مؤلف جميع الكتابات الهائلة الضخمة في القرن الثامن[1] غير أنّنا لا نستطيع التطرُّق إلى الخلاف الحادّ الذي دار حول هذه المسألة كما لا نريد أيضاً اتّخاذ موقف منها.

إلّا أنَّ المهم بالنسبة لسياقنا أنَّ جابراً - أو أياً كان - الشخص الذي يختبئ خلف هذا الاسم - يصنف الكيمياء، مثل العلوم القديمة بصورة عامة، في سياق ديني أو بصورة أدق: شيعي إسماعيلي. نذكر لهذا الغرض مثالين معبّرين، فقط: يضع جابر الأئمَّة السبعة عند الإسماعيليين مقابل الكواكب السبعة وكذلك مقابل منظومة كاملة من المسبَّعات التي يهيكل بها نظريته التناسبية الرابطة للكون الأكبر والكون الأصغر. في مركز تفكيره تقف نظرية التوازن («الميزان»). وهو يستعمل هذا المصطلح بمعانٍ عديدة بعضها ذو جوانب علمية وبعضها الآخر ذو جوانب دينية. وهو يعني به:

أ- الوزن النوعي.

ب- Stathmos (مصطلح من الكيمياء اليونانية)، المقياس في خليط من العناصر.

ج- تأمُّل حول الحروف العربية («ميزان الحروف») مع تضمين استنتاجي تَنَبُّئي قريب من فكرة «الجفر» الشيعي[2].

د- رمزاً للواحد كنقيض للثنائية المانوية.

هـ- «ميزان» كما جاء في القرآن حيث الحديث عن ميزان يوم القيامة وعن وزن أعمال الإنسان من حسنات وسيِّئات، ولكن المعنى المقصود عند جابر مجازي يستخدمه لمزج أفكاره الدِّينيَّة بصورته العلمية عن العالم.

لكن المؤلفات تحتوي أيضاً على أفكار زندقية ظاهرة حيث يتنبأ بالظهور القريب

---

(1) سيزغين، تاريخ الكتابات العربية، الجزء الرابع، ص132 - 231؛ أولمان: علوم الطبيعة والعلوم السرّية في الإسلام، ص198 - 204..

(2) Fahd: La divination arabe, 219ff.

للإمام «الذي ستلغي تعاليمه الخاصة القانون الإسلامي وسيتمّ تعويض الوحي القرآني بنور العلم والفلسفة اليونانية والكيمياء»[1].

على الرغم من جميع الطموحات المتخذة مبكراً باتجاه الدِّين كانت الكيمياء ملتصقة أيضاً منذ البداية بشيء من الزندقة وإلى هذا السبب يعود كونها لم تُحقّق انتصاراً كذلك الذي حقّقه السحر. يُضاف إلى ذلك أيضاً الفشل الملموس الذي ألحق، مرّة بعد أخرى، ضرراً بسمعة الطب نفسه. وأن يكون الناقد الدِّيني والطبيب والفيلسوف الكبير أبو زكريّا الرازي قد اشتغل في الكيمياء فلم يؤدِّ هذا إلى إعلاء سمعة الكيمياء في عيون خصومها الأتقياء. كان هذا المجرّب الكبير، خلافاً لكثير من زملائه في الاختصاص، «مفتوناً بفكرة تحوُّل المعادن»[2]، لكنّه كان ينظر لفن صناعة الذهب من جانبه العملي كما يتبيَّن من قوله: «أنا لا أسمي فيلسوفاً إلّا من كان قد علم صنعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس، وتنزّه عمّا في أيديهم ولم يحتج إليهم»[3]. إلّا أنَّ الكيمياء هي التي أدّت به حسب إحدى الروايات إلى الهلاك: إذ إنَّ أحد الوزراء أمر بخنقه سرّاً لأنّه لم يكشف له سرّ الكيمياء. كما ويروى أيضاً أنّه باع مسافرين بيزنطيين قطعاً ذهبية تُبيِّن بعد سنين أنّها مغشوشة فعادوا إليه وأجبروه على استعادتها[4].

لقد تمّ نقض الكيمياء غالباً على الصعيد النظري ولكن إلى جانب ذلك بحجج عملية أيضاً. كلاهما نجدهما في كتاب شيّق وبالغ الأهمية من الناحية الثقافية التاريخية بعنوان «مجادلة الحكيمين النظري والكيميائي» من تأليف الباحث المصري في العلوم الطبيعية عبد اللطيف البغدادي[5].

في هذا الحوار تذكر حجج الكيميائيين أيضاً لكنّها بعدئذٍ تنقض. مثل البيروني قبله وغيره من علماء العالم الإسلامي يميِّز المؤلف بين قوى الطبيعة وقدرات الإنسان:

---

(1) أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص203.

(2) أولمان: المصدر نفسه، ص210.

(3) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوّل، ص313.

(4) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص313 وما بعدها.

(5) مجادلة الحكيمين النظري والكيميائي، الورقة 100 ـ 123؛ انظر أيضاً: Allemann أطروحة دكتوراه غير منشورة.

يوجد في الطبيعة دون شك عمليات تحول غريبة عجيبة لكنَّها تحدث على مدى آلاف السنين؛ ولهذا السبب لا يستطيع الإنسان تقليدها. ما يستطيعه الإنسان يقتصر على العمليات الكيميائية من مثل صنع الزجاج وتنقية الخامات المعدنية بالتسخين وما شابه من التقنيات. إلَّا أنَّ هذه التقنيات لا تؤدِّي إلى تغيُّر نوعي، أي إلى تغيير جوهر المعدن. يستطيع المرء تلوين المعادن لكنَّه لا يستطيع تحويل جوهرها.

لكن الكيميائيين يعرفون ذلك بشكل أفضل. عبد اللطيف ينتقد بحدَّة سعيهم المبطن مثالياً ويصفه بأنَّه ليس إلَّا طمعاً في المال والتملُّك، ويروي حكايات تشيُّب الشعر لكي يثبت وجهة نظره، حكايات تتعلَّق غالباً بتحضير إضافات معيَّنة يظنُّ المرء أنَّه يستطيع بواسطتها صنع الإكسير. من جملة ما يرويه أنَّ معلِّم مدرسة يخلط دم حيوان مع صفار البيض لكي يولِّد منه ديدان. لكن الديدان عندما تنشأ يأكل بعضها بعضاً، والدودة الأخيرة تلتهمها قطة أمام عيون الكيميائي الجاري وراءها[1]. ويروي أيضاً أنَّ أحداً يجمع الدم ممن فصد أو يحوي عبيداً يغذيهم بغذاء خاص ثم يحتفظ ببرازهم. عشرون وجيهاً متجمعون على أحد الأسطحة خلال الحريق الكيميائي يتعرون من ثيابهم بسبب الحر، فيحدث انفجار في الكانون فيهرعون إلى الشارع عُراة من شدَّة الخوف، فيظنُّ النِّساء الواقفات أمام البيوت المجاورة أنَّ الجن قد ظهروا في وضح النَّهار[2].

وليس هذا وحسب، بل هناك حكايات تُضاهي في رعبها الرعب الذي نجده في بعض روايات الأدب الحديث، ومنها، على سبيل المثال، حكاية أُولئك الكيميائيين الذين يعتقدون أنَّ الإكسير موجود في عيون الشباب الأصحاء فيشترون عبيداً أو يقبضون على رجال ثم يقلعون عيونهم بواسطة صنارة معدنية.

وأخيراً القصة المرعبة التالية: بعد معركة مع جيش من الصليبيين بقي في ساحة المعركة 12000 رجل إفرنجي مقتول وجميعهم بلا عيون وبطونهم مبتورة لأنَّ كيميائيين كانوا قد انهالوا على الجثث والجرحى وتزوَّدوا بعيونهم ومراراتهم[3].

(1) مجادلة الحكيمين النظري والكيميائي، البند 35.

(2) المصدر السابق نفسه، البند 36.

(3) المصدر السابق نفسه، البند 83.

لكن الذنب في جميع هذه الضلالات والجرائم يضعه المؤلف على كاهل جابر بن حيان نفسه. فهو يقول حرفياً: «كل دم أريق بسبب هذا الفن، وكل مال هُدر، وكل ذنب اقترف، وكل عقل ضاع، وكل إنسان انحرف (بسببه) عن طريق الصواب وصار أبله، يقع على عاتق جابر. فهو يتحمَّل المسؤولية عن ذلك وهو ذنبه. ألم يقل النبي: «عندما يُدخِل أحد تقليداً جيداً ينال الثواب ويُقال أيضاً: ثواب جميع الذين يتصرفون وفق هذا التقليد حتى يوم القيامة».

يتحرَّك نقض الكيمياء الذي يُقدِّمه ابن خلدون في «المقدِّمة» على خطّ مشابه دون أن يحاول إقناع القارئ بصور فظَّة مشابهة[1]. فهو لا يشكك بحقيقة الكيمياء كما لا يشكك بحقيقة السحر: « والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء وهو الحقّ الذي يعضده الواقع أنّها من جنس آثار النفوس الروحانيّة وتصرّفها في عالم الطبيعة، إمّا من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيّرة أو من نوع السحر إن كانت شريرة»[2]. أي إنَّ الكيمياء كانت في زمن ابن خلدون، كغيرها من العلوم السرّية، مزدهرة وإن كان دون أدنى شك ليس بقدر ازدهار السحر.

بالمقابل يبدو، إن لم يكن الانطباع خادعاً، أنَّ المتصوفين الذين كانوا في صدر الإسلام يميلون إلى الكيمياء قد تخلّوا عنها كُلّياً فيما بعد وصاروا يستمدون قدرتهم من مصادر روحية خالصة. كانت «قدرتهم الفاعلة» («الهمَّة») طاقة نفسية، إن لم تكن موهبة فوق طبيعية. إلّا أنَّ فن تحويل المعادن إلى ذهب بقي في أذهانهم ودخلت الاستعارات الكيميائية إلى تعابير التصوف وإلى الشعر المتأثر به. وهكذا أعطى محمَّد الغزالي الملخص الفارسي لكتابه «إحياء علوم الدِّين» الاسم الجميل «إكسير السعادة»، الأمر الذي دعا عبد اللطيف إلى التأكيد أنَّ هذا لا علاقة له بالكيمياء التي شنَّ هجوماً عليها. لدى حافظ نجد الأمثلة الجميلة التالية:

في الضيق كرّس نفسك للسرور والنشوة
لأنَّ هذه الكيمياء تجعل المتسوّل ثرياً[3]

---

(1) مقدِّمة ابن خلدون، الجزء الثالث، ص229 ـ 241.

(2) المصدر السابق نفسه، الجزء الثالث، ص208.

(3) Meneghini: Correale: The Ghazals of Hafez, Nr. 5,10.

قصيدتي ثمينة كالذهب، نعم كالذهب!

وهذا التحسين للنحاس حصل على موافقة الحكّام[1]

حافظ، لا تغسل هباب الفقر والقناعة من وجهك

لأنَّ هذا الغبار أفضل من عمل الكيمياء[2]

كيمياء الحب لك حوّلت وجهي إلى ذهب[3]

نعم، بواسطة حظ اللطف الذي تمنحه يصبح الغبار ذهباً

الذي بواسطة شعاعه يصبح القلب الأسود ذهباً[4]

هو الكيمياء التي تقع في الجماعة مع الدراويش[5]

ب - علم التنجيم:

بدأ العلماء العرب في وقت مبكر التمييز بين علم النُّجوم الرياضي الفيزيائي أي علم الفلك وعلم آخر سمّوه «أحكام النُّجوم». وفي كثير من الأحيان كان العلمان، كما عند بطليموس، يمارسان معاً، على سبيل المثال عند البيروني أيضاً (973 ـ 1050) الذي يُعدُّ من أعظم العلماء في العصر الإسلامي الوسيط.

ولكن كما في حالة الكيما والكيمياء كان هناك هنا أيضاً إدراك للخط الفاصل بين العلمين ومعارضة كانت موجهة حصراً ضدّ التنجيم وقادمة من المعسكر العقلاني. فقد كتب الفارابي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم نقضاً لعلم التنجيم. وكلا العلمين تعرّضا أيضاً بالطبع، بسبب منشئهما الذي يعود إلى العصر القديم، لهجوم المتدينين.

---

(1) منغيني كورياله: المصدر السابق نفسه، ص163، 10.

(2) منغيني كورياله: المصدر نفسه، ص442، 9.

(3) منغيني كورياله: المصدر نفسه، ص221، 7. الوجه الذهبي هو الخدّ الشاحب بسبب الحب العاثر.

(4) منغيني كورياله: المصدر السابق، ص50، 4؛ «قلب» يعني القلب وفي الوقت نفسه «النقود المزيفة».

(5) انظر الصورة الشخصية المعبِّرة لهذا العالم في:

Strohmaier, Denker im Reiche der Kalifen 90 -104;

بخصوص كتابه التنجيمي الفلكي الرئيسي انظر أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص335. تقديراً عالياً لإنجازاته في مختلف مجالات العلوم الطبيعية يُقدّمه نصر:

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 107-176.

وكانت الآية القرآنية المستعملة ضدّهما ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾[1]، وهي العبارة التي قالها إبراهيم عندما تخلّى عن تقديس النُجوم والكواكب واعتنق الإيمان بالله الواحد. ردَّ مؤلفو كتب التنجيم في بادئ الأمر، كالمعتاد بشرعنة التنجيم سطحياً بحجج مأخوذة من القرآن وفي وقت لاحق بأسلمة أفكارهم إلى حدٍّ بعيد. وكان علم التنجيم قد احتلَّ مكانة في وقت مبكر في الحياة الثقافية العملية للمدن الإسلامية. وكان المجال الذي يلجأ فيه كثيراً إلى التنجيم هو المداواة من الأمراض بواسطة ما يُسمَّى «ميلوتيزيا» كان لدى علم التنجيم منظومة صحية علاجية تضع كلّ عضو وكل جهاز وكل وظيفة في جسم الإنسان تحت سلطة الكواكب المختلفة. وحسب هذا العلم التنجيمي كانت المحافظة على الصحة والمداواة هي مسألة تتعلّق بتناسب الملابس والغذاء والتصرفات والخ... مع وضع النُجوم وتركيبتها.

كانوا يستندون في ذلك إلى قول في كتاب أبقراط عن البيئة حيث يُشكّل علم الفلك جزءاً من فن المداواة[2] على الرغم من أنَّ ـ وهذا ما يؤكّده طبيب عربي ـ المقصود بذلك كان في الحقيقة الجوانب المتعلقة بالأحوال الجوية وليس الجوانب التنجيمية من علم الفلك[3].

علاوة على ذلك كان هناك أيضاً كتابات تنجيمية مزيفة منسوبة إلى أبقراط. إلّا أنَّ «الكتب الطبية العربية خالية عموماً من الاعتبارات التنجيمية»[4].

لكن الواقع الفعلي كان منذ وقت مبكر مختلفاً كلياً. هناك نادرة من زمن هارون الرشيد تلقي ضوءاً معبراً على ذلك وهي مثال جميل على صراع المقْدِرات، هنا بين الطب والتنجيم، ولذلك سنوردها فيما يلي بالنصّ الكامل:

«قال يوسف بن إبراهيم: حدثني عيسى بن الحكم أنه عرض لغضيض أم ولد الرشيد قولنج فأحضرتني وأحضرت الأبح والطبري الحاسبين، وسألت عيسى عمّا يرى

---

(1) سورة الأنعام، الآية 76.

(2) ليتريه، الجزء الثاني، ص14. Littré.

(3) أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص288.

(4) أولمان: المصدر نفسه، ص254.

معالجتها به. قال عيسى: فأعلمتها أن القولنج قد استحكم بها استحكاماً إن لم تبادره بالحقنة لم يؤمن عليها التلف.

فقالت للأبح والطبري: «اختارا لي وقتاً أتعالج فيه». فقال لها الأبح: علّتك هذه ليست من العلل التي يمكن أن يؤخّر لها العلاج إلى وقت يحمده المنجمون، وأنا أرى أن تبادري بالعلاج قبل أن تعملي عملاً؛ وكذلك يرى عيسى بن الحكم. فسألتني، فأعلمتها أن الأبح قد صدقها. فسألت الطبري عن رأيه فقال: إن القمر اليوم مع زحل، وهو في غد مع المشتري، وأنا أرى لك أن تؤخّري العلاج إلى مقارنة القمر المشتري. فقال الأبح: أنا أخاف أن يصير القمر مع المشتري وقد عمل القولنج عملاً لا يحتاج معه إلى علاج. فتطيرت من ذلك غضيض وابنتها أم محمد وأمرتا بإخراجه من الدار وقبلت قول الطبري. فماتت غضيض قبل موافاة القمر المشتري. فلما وافى القمر المشتري قال الأبح لأم محمد: هذا وقت اختيار الطبري للعلاج فأين العليل حتى نعالجه؟ فزادتها رسالته غيظاً عليه. ولم تزل سيئة الرأي فيه حتى توفيت»[1].

وفي الوقت نفسه كان لدى أم جعفر زوجة الوزير يحيى البرمكي - حيث كان البرامكة آنذاك ما زالوا في عزّ قوَّتهم - في قصرها مجلس خاص بها تجمع فيه لكل استشارة جميع أطبَّاء ومنجمي البلاط الذين كانوا عن طريق النقاش والتصويت يتوصلون إلى القرار بشأن المداواة اللازمة لكل مرض[2].

يبدأ تأثير الكواكب على حياة الإنسان قبل الولادة. فيقول إخوان الصفاء، مثلاً، بهذا الخصوص ما يلي: «إذا وقعت النُّطفة في الرحم دبَّرها زُحَل في الشهر الأول بالبرد، ودبَّرها المشتري في الشهر الثاني ببعض الاعتدال، ودبَّرها المرِّيخ في الشهر الثالث، فصيَّرها دماً، وفي الشهر الرابع تنفُخ الشمس فيها الحياة بإذن الله، عزّ اسمه، وفي الشهر الخامس تركّب فيه الزُّهرة التذكير والتأنيث، وفي الشهر السادس عُطارد يُصيّر فيها اللسان والأسنان، وفي الشهر السابع القمر يُتمُّ فيها الصورة. وإن ولد في تدبير القمر عاش، وإن تأخر رجع في الشهر الثامن إلى تدبير زُحَل، فإن ولد في الشهر

---

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوَّل، ص120.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأوَّل، ص130 وما بعدها.

الثامن ـ وهو لزُحَل ـ مات، وإن ولد في التاسع حين يعود التدبير إلى المشتري نجا بإذن الله»[1].

ومن الممكن التمييز بين أربع وظائف لعلم التنجيم هي:

1 ـ علم الوراثة أو هوروسكوبيا المواليد التي تُحدِّد وضع الكواكب في ساعة الولادة وتستطلع منه مستقبل الإنسان المولود، ويوجد عدد من مثل هذه الطوالع لعلَّ أشهرها ذلك العائد للأمير إسكندر (1409 ـ 1414)، حفيد تيمور الكبير، وهي مخطوطة رائعة تعتبرها مكتبة «ولكام» لندن Wellcome Library أحد كنوزها الثمينة[2].

2 ـ هوروسكوبيا «الاختيارات»، أي اختيار اللحظة المناسبة التي كانت النادرة المذكورة أعلاه مثالاً عليها.

3 ـ ما يُسمَّى «المسائل»؛ هنا يعطي المنجم إجابات على مسائل محدَّدة ذات طابع تكهني، على سبيل المثال: عن وصول رسول، أو عن مضمون رسالة مغلقة، أو عن سلعة مسروقة، أو عن مكان وجود سارق، وإلخ...، وهذه فقط بعض المسائل التي يعالجها إخوان الصفاء[3].

4 ـ التنجيم العالمي الذي يهتم بالأحداث التاريخية العالمية الجسيمة ويعطي تنبؤات عن «الحروب، والأوبئة، والفيضانات، وعن الطقس والرياح وفصول السنة، وعن الملوك والحكَّام»[4].

كدافع إلى معرفة هذا النوع من التنجيم يذكر إخوان الصفاء مرَّة أُخرى ذلك الدافع الذي، كما سمعنا، ذكره الرازي لصالح الكيماء ألا وهو: الاستقلال عن الآخرين. وقد جاءت نصيحتهم على الشكل التالي: «واعلم يا أخي، أيّدك الله وإيانا بروح منه، أنك وجميع إخواننا محتاجون إلى المعرفة بهذه الأمور لتكونوا أغنياء بما في أنفسكم

---

(1) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص390.

(2) Keshavarz: The Horoscope of Iskandar Sultan.

(3) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص391 وما بعدها.

(4) أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام.

من المعارف والعلوم عن الحاجة إلى من لا يعرف قدركم، فيكون له الفضل عليكم إذ قد جهلتم ما قد علمه، واحتجتم فيه إليه، وليس هذا صفة إخواننا الفضلاء، لأنهم لا يَرضَون لأنفسهم الجهل، ولم يستقروا أو يطمئنوا إلّا بعد الاجتهاد والسعي في الإحاطة بكلية العلوم بحسب الطاقة. فلما بلغوا إلى ما احتاجوا إليه وإلى معرفته منها، حازوا الفضيلة الإنسانية، ولذلك سمّيناهم إخواننا الفضلاء»[1]. وفي مكان آخر يثني على علم التنجيم كما يلي: «فانظر يا أخي إلى هذا العلم العجيب والصناعة المُتقنَة الحاوية لجميع ما يجري في الموجودات ويحدُث من الكائنات ما أحسنه وأحسن العمل به والحكم عليه، وبهذا العلم يكون الإخبار لمن صَحّ له العمل بما يكون قبل أن يكون، وهو ضَربٌ من علم الغيب الأرضي، وكذلك ما يكون بالزَّجر والفأل»[2].

ولكن بالنسبة لإخوان الصفاء ليس هناك أي شك في أنَّ هذا العلم ينتمي إلى السحر[3]. بواسطته يتعرَّف المرء على التطورات المستقبلية سلفاً. ففي إيران، على سبيل المثال، تبنَّى المثقفون اعتباراً من القرن الرابع عشر أو أبكر شكلاً من أشكال التنبؤ لم يزل مستمراً حتى الوقت الحاضر ولم يزل يحظى، كما في السابق، بقبول واسع وهو كشف الفأل بواسطة شعر حافظ. هناك كثير من المثقفين الإيرانيين الذين لا يقومون بأيِّ فعل دون أن يفتحوا ديوان حافظ ويطلبوا منه النصيحة. ولكن وبما أنَّ المرء لا يتلقَّى تعليمات واضحة وإنَّما يرى سلسلة من الأبيات بمختلف المضامين، وفوق ذلك قابلة لتفسيرات مختلفة، يبقى للتخمين الحدسي مجال واسع. ومن الناحية الأخرى أصبح التنجيم جزءاً من السحر وانصهر معه إلى علم شهد بدوره أسلمة مكثفة كما سنوضح في البند التالي.

ج - السحر:

يعود السحر أيضاً، شأنه شأن العلمين السرِّيين الآخرين، إلى سلسلة من الأجداد من زمن الميثولوجيا ينتمي لهم مؤلفون لم يهتموا في واقع الأمر أبداً بالسحر أو بالأمور

(1) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص393.

(2) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص178.

(3) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص342.

السرّية. إلّا أنَّ أشهر معلمي السحر من العصر القديم كان الفيلسوف الفيثاغورسي المذكور أعلاه أبولّونيوس من تيانا (القرن الأوّل بعد الميلاد) الذي يُسمّى بالعربية بالينوس أو باليناس. كان يعتبر في أواخر العصر القديم ناقل حكمة هرمس واعتباراً من القرن الخامس مؤسس الـ «Telesmato»، تماثيل سحرية وظيفتها حماية المدن، وإبعاد الحيوانات البرية، والوقاية من الفيضانات، وتهدئة العواصف وغير ذلك[1]. أي إنَّ السحر دخل إلى الإسلام في إطار الإرث القديم كعلم جليل ومقتدر. لكنّه قدّر له هناك أن يصبح، على الرغم من الخصومة القادمة من معسكر المتدينين، علماً إسلامياً كبيراً.

يبدو أنَّ الكندي قد اشتغل به. من أقدم المخطوطات العربية عن السحر مخطوطته De Radiis الموجودة ترجمة لاتينية لها، وهي بحث نظري بحث يتعلّق بالتأثير على الأشياء بواسطة التصور والأشعة المنطلقة منه. لكن الأشياء نفسها تبثُّ أيضاً ـ وهذا قول يبدو وكأنّه تكهُّن مسبق بالفيزياء الحديثة ـ أشعة ذات قوَّة مختلفة. وعن طريق تجميع أشعة منسجمة مع بعضها يتحقَّق تأثير قوي. لكن كلّ هذا يبقى مبهماً ومجرداً[2]. فلا يوجد في هذا النص ـ على الأقل في صيغته اللاتينية ـ أي صلة بالإسلام[3]. ولكن في القرن العاشر أصبح السحر في خضم الجدل الفكري وصراع القوى؛ وظهرت بكلّ وضوح مواقف مختلفة. الكتبي البغدادي ابن النديم المقروء جداً، والذي يعدّ كتابه «الفهرست» مصدراً بيبليوغرافياً لا يُقدَّر بثمن، يقول ما يلي في بداية فصل السحر:

«زعم المعزّمون والسحرة أن الشياطين والجنّ والأرواح تطيعهم وتخدمهم وتتصرَّف بين أمرهم ونهيهم، فأما المعزّمون ممن ينتحل الشرائع فزعموا أن ذلك يكون بطاعة الله جلّ اسمه والابتهال إليه والإقسام على الأرواح والشياطين به، وترك الشهوات ولزوم العبادات، وأن الجنّ والشياطين يطيعونهم، إما طاعة لله جلّ اسمه لأجل الإقسام

---

(1) أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص378 وما بعدها؛ انظر أيضاً: Plessner في الموسوعة الإسلامية.

(2) Al-Kindi: Les rayons ou theorie des arts magiques.

(3) الفصل العربي موجود فقط في مخطوطة غير محرّرة بعد ومن الصعب الحصول عليها Bankipore 2048 : رسالة في الشعاعات، العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص314.

به، وإما مخافة منه تبارك وتعالى ولأنّ في خاصية أسمائه تقدست وذكره علا وجلّ قمعهم وإذلالهم، فأما السحرة فزعمت أنها تستعبد الشياطين بالقرابين والمعاصي وارتكاب المحظورات مما لله جلّ اسمه في تركها رضا وللشياطين في استعمالها رضا مثل ترك الصلاة والصوم وإباحات الدماء ونكاح ذوات الحرم وغير ذلك من الأفعال الشريّة، وهذا الشأن ببلاد مصر وما والاها ظاهر والكتب فيه مؤلفة كثيرة موجودة وبابل السحرة بأرض مصر قال لي من رآها وبها بقايا ساحرين وساحرات، وزعم الجميع من المعزمين والسحرة أن لهم خواتيم وعزائم ورقى وصنادل وجِزاب ودخن وغير ذلك مما يستعملونه في علومهم»[1].

مقابل هذا الوصف الواضح جداً والذي يتراوح بين المشكك والرافض لصنعة السحرة يظهر عند إخوان الصفاء بكلّ وضوح السعي إلى تأسيس سحر إسلامي مشروع. ويخدم هذا الهدف تهوين الأمر الذي يتجلى في إعطاء الكلمة تعريفاً غامضاً جداً يتيح المجال لاعتبار الطب أيضاً نوعاً من السحر. ولكن يتضح هذا المسعى بشكل خاص بواسطة التفريق - المتخذ هنا، ربّما، لأوّل مرّة - بين السحر «الحلال» والسحر «الحرام»[2]، بما في ذلك الشرعنة التفصيلية لـ«السحر الحلال» من القرآن والحديث، وفوق ذلك بالاستناد إلى العهد القديم وإلى حديث لأفلاطون في كتابه «السياسي». بعد ذلك يُسأل القارئ: «فهذا كله أيضاً أيها الأخ قد وردت به الأخبار، فمنها ما هو من جهة الفلاسفة، ومنها ما هو من جهة الأنبياء وكتب الشرائع، ومنها ما هو مذكور في القرآن من ذكر السحرة بما قد حكيناه فيما تقدم أفترى هذا كله كذباً لا أصل له، وسخفاً وحماقة لمن يذكره»[3]. وما يعالج في هذه الرسالة الأخيرة من الرسائل الاثنين والخمسين من السحر على الصعيد التطبيقي يقتصر على «مسائل» تنجيمية وليس له علاقة بما نجده عن السحر في كتب السحر الحقيقية المرجعية.

أحد هذه الكتب المرجعية، وفي الوقت نفسه الأشهر في العصر الإسلامي

---

(1) كتاب الفهرست، ص308 وما بعدها.

(2) طبقاً للإخوان كل سحر هو مفيد لأغراض إسلامية فهو «سحر حلال» كل سحر مضر بها فهو «سحر حرام».

(3) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص294.

الوسيط - وحسب ابن خلدون المرجع الأوّل والأخير عن السحر العربي - كتاب بعنوان «غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم» (أي الكيمياء والسحر). مؤلف هذا الكتاب شخص اسمه «المجريطي» (المدريدي) وهو عالم أندلسي، لكنّه بسبب التسلسل الزمني لا يمكن أن يكون هو المؤلف.

تُرجم الكتاب لألفونز الحكيم وعرف في العصر الوسيط اللاتيني تحت عنوان «بيكاتريكس» Picatrix (على أرجح الظن تحوير لاسم «أبقراط»، الاسم العربي لهيبوكراتس)[1]. وكان له في بادئ الأمر في الغرب أيضاً تأثير كبير لكنّه ما لبث أن طواه النسيان في سياق انتشار الفكر التنويري. أما في العالم الإسلامي فقد شكّل الأساس المادي للسحر الإسلامي اللاحق.

يقوم هذا الكتاب الكبير في بدايته بمحاولة سطحية لشرعنة السحر، وبالتحديد استناداً إلى قول للنبي موجود عند البخاري ولا ينسى إخوان الصفاء أيضاً ذكره، ألا وهو: «إنَّ من البيان لسحراً»[2].

صحيح أنَّ هذا القول يتعلَّق بكلّ وضوح بسحر اللغة، لكنّه مهم لأنَّ كلمة «سحر» تستعمل فيه بالمعنى الإيجابي. بالإضافة إلى ذلك يشير المؤلف إلى معجزة الطير المذكورة في القرآن كمثال على السحر المفيد: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3][4].

وختاماً يستشهد المؤلف بآية أُخرى من القرآن تتحدَّث عن النبي إدريس، الذي يُساوى، بسبب عدم وجود هوية تاريخية مثبتة له، مع شخصيات أُخرى ومنها هنوخ المذكور في التوراة، ولكن أيضاً، وهذا أمر حاسم بالنسبة لسياقنا، مع هرمس المثلّث، الاسم الميثولوجي لمؤلف الكتابات السحرية وبصورة عامة السرّية «المغلقة». والقول

---

(1) «غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم».

(2) البخاري: كتاب الطب، الباب 51.

(3) سورة البقرة، الآية 260.

(4) بخصوص صعوبة هذا المقطع، انظر باريت: تعليق على الآية 260 من سورة البقرة.

القرآني عن إدريس: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ۞ وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[1] ينسب إلى شخص «الحكيم الأوَّل» غير المحدَّد يفهم تحته على أرجح الظن هرمس، وتفسر الآية القرآنية على أنَّها تأكيد لعلمه الذي يشمل الكون بكامله.

يسمي المؤلف السحر «قوَّة إلهيَّة» ويميِّز في بادئ الأمر بين السحر النظري والسحر العملي، حيث إنَّ أفضل نوع من السحر النظري هو فن الكلام وهذا ما يثبته بقول النبي المذكور أعلاه. أمَّا السحر العملي فهو ثلاثة أنواع: عند تأثير الرُّوح على الروح يتحدث المرء عن «الخيال» أو «النيرنج» وهذا يتعلق بفن الوهم (فيما بعد في النص تستعمل كلمة «نيرنج» بمعنى الوصفة السحرية)؛ وعند تأثير الرُّوح على الجسم، يتعلَّق الأمر بالطلاسم (التمائم)؛ وعند تأثير الجسم على الجسم، يتعلَّق الأمر بالكيمياء. عن موضوع الطلاسم يقول «المجريطي» الخلّبي ما يلي:

«وحقيقة الطلسم أنه معكوس اسمه وهو المسلّط، لأنّه من جواهر القهر والتسليط، يفعل فيما له ركّب فعل غلبة وقهر بنسبٍ عددية وأسرار فلكية موضوعة في أجساد مخصوصة في أزمنة موافقة وبخورات مقوّيات جالبات لروحانية ذلك الطلسم فحاله كحال النتيجة الثانية المعبّر عنها بالإكسير الذي يحيل الأجساد إلى نفسه بقهرها إذ هو خميرة فاعلة محيلة الأشياء عن أسّها»[2].

إنَّ هذا الاشتقاق لكلمة طلسم الذي يبدو معقولاً بالنسبة للقارئ العربي، والذي نجده، بالمناسبة، عند جابر أيضاً لا أساس له من الصحة، كما لا صحة لاشتقاق المؤلف كلمة «الإكسير»، استناداً إلى القوَّة المنطلقة منه، من الفعل العربي «كسر». أمَّا في الحقيقة فإنَّ كلا الكلمتين من أصل يوناني: التاليسمان الطلسم جاء من كلمة «Telesma» (اليونانية) والإكسير من كلمة «Toxerion» (أي «الجاف»)، لكن مثل هذه التحويرات في المعاني هو جانب جذَّاب لتملُّك الإرث اليوناني من جانب العرب.

تعود المادة المجمعة في هذا الكتاب المرجعي، بمعظمها، إلى عصر ما قبل الإسلام، إلى مصادر يونانية وهندية. إلَّا أنَّه يتضمن أيضاً بعض الشواهد من جابر بن

---

(1) سورة مريم، الآيتان 56 ـ 57.

(2) المجريطي الخلّبي: غاية الحكيم، ص8.

حيان ومن كتاب سحر مزعوم للمتصوف الحلاّج. لكن المادة غير الإسلامية تمَّ نقلها دون أي تغيير، دون أي طلاء إسلامي. وكالخيط الأحمر تمتد عبر الكتاب بكامله الفرضية الأساسية بالنسبة لإخوان الصفاء أيضاً والقائلة بوجود مناسبات بين العالم الأكبر والعالم الأصغر. ويُضاف هنا إلى العلاقات المنسجمة التي يُشدّد عليها إخوان الصفاء، العلاقات التي تبدو ظاهرياً اعتباطية لكنَّها بواسطة تقليد مفرق في القدم تُشكِّل تنظيماً مقدَّساً للعالم الأرضي ملحقاً بالكواكب السبعة، مثال على ذلك:

«الزهرة: ينبوع القوة الشهوانية ولها النظر في علم النحو والشعر والآداب وتأليف الألحان، ولها من اللغات العربية، ولها من الأعضاء المنخر الأيسر في خارج الجسد وفي داخله مجاري المنيّ والمعدة التي تنبث من جرمها شهوة الملاذّ إلى جميع مجاري الجسد التي بها يستلذّ المأكولات ويستعذب المشروبات ويستحسن اللّذات، ولها من الديانات دين الإسلام وكل ديانة فيها كثرة المآكل والمشارب والنكاح، ولها من الثياب الوشي، ولها من الصنائع رقّتها والتصاوير وبيع الطيب وضرب العيدان وتحريك الأوتار وكل صناعة فيها رقّة، ولها من المذاقات كل طيّب الطعم حلو المذاق دسم، ولها من البقاع مواضع اللذّات والبساتين والرياضات ومواضع الفرج ومواضع الملاهي والغواني ومجالس الشرب، ولها من الجواهر اللؤلؤ والدرّ، ومن المعادن اللازورد والتنكار والمرتك وكل ما يصلح أن يصاغ منه حلي النساء، ولها من النبات الرياحين والحنّاء والزعفران والورد والأزهار والنواوير وكل ما طاب طعمه وذكت رائحته وحسن منظره، ولها من العقاقير البلسان وحبّ البان وحبّ المحلب وكل ما كانت رائحته ذكية، ومن الطيب المسك والعنبر، ومن الحيوان الإبل وما حسنت صورته واعتدلت قامته كالظبي والغزلان والضأن والأرانب وكل طير جميل حسن النغمة والمنظر بديع التغريد كالحجل واليمام والعصافير والدجاج ونحوها وكل خشاش فيه تلوين وجمال، ولها من الألوان الزرقة والذهبية المائلة إلى الخضرة ومن الرسوم ♀»[1].

وحسب نموذج مشابه تبنى أيضاً فصول بقية الكواكب.

---

(1) غاية الحكيم، ص161، .Picatrix

وعطارد: ينبوع القوة الفكرية وله النظر في استنباط العلوم والجدل والفلسفة والحساب والمساحة والهيئة والقضاء والعيافة والزجر والفأل والكتابة والبلاغة والاطلاع على الأسرار الخفية، وله من اللغات التركية والخزرية، وله من الأعضاء اللسان في خارج الجسد وفي داخله الدماغ الذي تنبثّ منه القوة الوهمية وما يتبعها من الفكر والتخيّل والفراسة والتمييز والإلهام والإحساس، وله من الديانات الزندقة والبحث عن الأديان والنواميس العقلية، وله من الثياب ثياب الكتان، وله من الصنائع الخطابة والشعر والتجارة والتقدير ومعرفة تأليف الألحان والتصاوير والأصباغ والصنائع اللطيفة العجيبة التي تنتج بالرياضات، وله من المذاقات الحموضة، وله من البقاع مجالس الكلام ومواضع مناظرات العلماء ومواضع الصنائع الدقيقة وعيون الأنهار والمياه والسواقي، وله من الجواهر الحجارة المنقوشة والزَّبرجد، وله من المعادن كل ما نقش فيه وله الزئبق والأرواح الصاعدة وما فيه لأهل الصنعة عمل وحكمة، وله من النبات القصب والقطن والكتان وله الفلفل وكل حريف الطعم وله القرنفل وكل شجرة لثمرتها قشر من خارج وكل ريحانة تؤكل، وله من العقاقير الصموغ كلها، وله من الطيب ما كان فيه علاج وكان طعاماً كالزنجبيل والسنبل ونحوهما، وله كل ما كان حامض الطعم حسن المزاج، وله ما يشبه الحشيش وقصب الذريرة، وله من الحيوان الانس وصغار الإبل وحمر الوحش والقردة واليرابيع والذئاب والوراشين، وكل ما خفّ في مشيه وأسرع في ذهابه، وكل دابّة خفيفة الوثوب، وكل طير خفيف الطيران حسن التغريد بديع النغمة، وكل خشاش سريع الحركة كالنمل وبنات وردان، ومن الألوان الممتزج الخضرة بالبياض والألوان المجزّعة، ومن الرسوم ☿»[1].

حدود المجالات غير دقيقة بل هناك كثير من التداخلات؛ فمثلاً نجد أنَّ الموسيقى والفنون التشكيلية منسوبة إلى الزهرة وإلى عطارد، والزعفران إلى الزهرة وإلى الشمس وإلخ... ولكن بصورة عامة يبقى لكل كوكب مجاله الواضح تماماً وخاصة مجال الزهرة.

يتكرر الحديث مراراً عن الكواكب. هناك فصل، منقول عن الحرانيين، يخصّ

---

(1) غاية الحكيم، ص161 وما بعدها.

استجابة الدعاء[1]. يليه شرح عن طابع كلّ منها وتعليماته وعن كيفية الدعاء لها بخصوص الملابس والتبخير وإلخ... وبالتحديد نص الدعاء.

بعد ذلك يقتبس المؤلف فقرة من كتاب Istamatis الاسطماطيس المنسوب إلى أرسطو عن ما يُسمَّى «Pneumata» أرواح الكواكب[2]. وتشكّل بقية الكتاب خليطاً متنوعاً من الوصفات السحرية، وشروحات نظرية مطولة عن الذكاء والجوهر والرُّوح، وسلسلة من الأدعية الموجهة للقمر، وحكم مقتضبة من هرمس وأرسطو وآخرين.

ما الذي يحدث عند القيام بالسحر؟ يتعلق الأمر بتنشيط القوى الكونية، المرتبطة بها الأشياء الأرضية، بطريقة أو أُخرى وتسخيرها للساحر، أي، على سبيل المثال، ما يُسمَّى Pneuma روح كوكب معيَّن. عن طريق توحيد سلسلة من المركبات التابعة، على سبيل المثال: ثياب معيَّنة، روائح، جواهر، معادن، ولكن أيضاً ما يُسمَّى «الصيدلية القذرة»، يشكّل الساحر سلسلة من المؤثرات المفعمة بالأسرار يسحب بواسطتها جزءاً من قوَّة الكوكب. كما أنَّ الطلسم (أو التميمة) له الوظيفة نفسها ويستند إلى المبدأ نفسه.

يسعى المجريطي المزعوم إلى جعل السحر علماً جليلاً أفضل وأكثر فاعلية من الكيمياء ـ وكلاهما أرقى من الفلسفة ـ حيث يُؤكّد لقرَّائه أنَّ «السحر هو قدرة إلهيَّة». نقرأ شيئاً مشابهاً في بداية المقطع المتعلق بصلوات الكواكب:

«إذا أردت أن تناجي كوكباً أو تسأله حاجة، فاستشعر أولاً تقوى الله تعالى، وطهّر قلبك من الاعتقادات الرديّة وثيابك من الدنس، وأخلص نفسك وأصفها، وانظر الحاجة التي تسألها لمن يجب سؤالها من الكواكب السبعة، ومن طبع أي كوكب من العلوية هي، فاقصد لذلك الكوكب العلوي الذي تلك الحاجة من طبعه، فالبس لباسه وبخّر ببخوره وادعه بدعوته بعد أن يكون ذلك الكوكب في الحدود التي أرسمها لك من مواضع فلكية، فإنك إذا فعلت ذلك انقضت حاجتك وبلغت المراد من سؤالك»[3].

(1) غاية الحكيم، ص206 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص245 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص206 وما بعدها.

مع العلم بأنّ ساحرنا لا يغيب عنه بأيّ حال أنّ فنّه، في واقع الأمر، حرمه «المشرّع»، أي محمّد. وهو يقول هذا بكلّ صراحة لكنّه يستعد في الوقت نفسه لشنّ هجوم معبّر: يوصّف خصوم «الفن»، تماماً كما عند إخوان الصفاء، بأنّهم «جهلة»، وفوق ذلك يُعزّز هذا الوصف بكلّ وقاحة بكلمة من القرآن، أي إنّ القرآن يستخدم مبدئياً ضدّ محمّد! في نهاية مقطع عن الاختيارات التنجيمية جاء ما يلي:

«وهذه أعزّك الله عمدة صناعة الطلسمات وهو مفتاحها، ولذلك نهى الشارع عن الخوض في علم النجوم لأنه بمعرفته يوصل إلى علم الطلسمات، وفي كشف ذلك ما فيه لمن تدبر ما قصدته، ولهذا ما قصد الحكيم «أرسطو» بقوله للإسكندر: يا إسكندر إن قدرت أن لا تتحرّك حركة من الحركات إلّا بمشابهة وموافقة حركة سماوية، ولا يكون ذلك إلّا عن اختيار نجومي، بلغت مرغوبك ونلت أملك. ونعم ما أوصى به الحكيم إذ هذا هو الفرق بين محاولة العلماء ومحاولة الجهّال الذين لا يعلمون إلّا ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون. وهنا إشارة إلى بواطن العلوم وأسرارها»[1].

«غاية الحكيم» كتاب مدهش. فهو يتضمن وصفات ضدّ وجع الأسنان وكذلك وصفات سحرية للحب وتعليمات كيف يستطيع المرء جعل نفسه غير مرئي، وأيضاً وصفاً مروعاً لطقس يزعم أنّه كان يمارس في معابد الصابئة ويتكرر وصفه كثيراً في كتب السحر الإسلامية وهو تحضير رأس حي لأغراض تَنَبُّئِية بوضع رجل 40 يوماً في برميل من زيت السمسم حتى ينفصل رأسه عن جسده ووضعه بعد ذلك في إحدى مشكاوات المعبد لكي يقوم بإعطاء معلومات تَنَبُّئِية[2].

ما كان ينقص كتاب «غاية الحكيم» هو التغلغل بالفكر الإسلامي. لكن هذا قام به فيما بعد مؤلفون لاحقون. فهناك كتاب نشأ بعد ذلك بوقت قصير يحقق هذا الشرط تحقيقاً كاملاً. مؤلف هذا الكتاب شخص اسمه «الطّبسي» (توفي سنة 1089). يشبهه أولمان مع كتاب «غاية الحكيم» ويقول: «موضوعات وغايات ووسائل كلا الكتابين

---

(1) غاية الحكيم، ص81.

(2) المصدر نفسه، ص146 وما بعدها.

متطابقة إلى حدٍّ بعيد: عند الطبسي أيضاً يتعلق الأمر بتعويذات سحرية، وبوصفات سحرية للحب، وخواتم ونقوش وبمربعات ودوائر ولوحات سحرية، وهنا أيضاً تستعمل كلمات سحرية بلغة خيالية والحروف النظاراتية المعروفة؛ تستعمل العقاقير نفسها (سندروس، بنج، كندر) للسحر. ولكن لا يرد أي ذكر لأي مؤلف يوناني ولا لأي عالم إسلامي اهتم بالعلم اليوناني، وليس هناك أي أثر للعلوم السرّية. بالمقابل يلعب أنبياء اليهود المذكورون في القرآن موسى وسليمان وعيسى المسيح وإلخ...، والملائكة جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وطاطرنوش وإلخ... وحراس الجنّة والأولياء الصالحون المسلمون، دوراً كبيراً (...)»[1].

وأخيراً نذكر أيضاً أشهر ممثلي السحر الإسلامي العالم المتصوف أحمد بن علي البوني المتوفى سنة 1225 والذي ألّف نحو أربعين كتاباً عن السحر من بينها الكتاب الموسوعي «شمس المعارف ولطائف العوارف». أمّا غايات هذا السحر فهي الغايات المعتادة: «اتقاء السموم، وطرد الحشرات والهوام، وتقوية الذاكرة، وإكثار المال، وتنشيط الحمل، وتسهيل الولادة، وتحرير السجناء، والانتصار على الأعداء، والشفاء من الأمراض، وفهم لغة الجن، وإنزال المطر، وسحر الحب».

غير أنَّ الوسائل تغيَّرت وأصبحت إسلامية. وأهم الأدوار يلعبها «سحر الأعداد ومربعات الحروف وأسماء الله الحسنى وكتابة التمائم وملئها بالآيات القرآنية والكتابات السحرية»[2]. أما ما حدث هنا فقد وصفه ابن خلدون بأنّه طلوع نجم السحر الإسلامي. وكتب بهذا الخصوص ما يلي:

«وأما السحر فلا بدّ في الجِبِلّي منه من الرياضة ليخرج من القوة إلى الفعل، وقد يحصل غير الجبلّي منه بالاكتساب وهو دون الجبلّي فتعاني فيه الرياضة كما تعاني في الأول، وهذه الرياضة السحرية معروفة، وقد ذكر أنواعها وكيفيّتها مسلمة المجريطيّ في

---

(1) أولمان، العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص386.

(2) أولمان: العلوم الطبيعية والعلوم السرّية في الإسلام، ص390 وما بعدها. انظر أيضاً الدراسة المختصة بالبوني:

D.A.M. Pielow: Die Quellen der Weisheit- Die arabische Magie im Spiegel des Usūl al-Hikma Von Ahmad ibn Ali al-Būnī. Hildesheim, Newyork 1995.

كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما ويستعملها كثير ممّن يقصد اكتساب السحر وتعلّمه على قوانينها وشروطها، إلّا أنّ هذه الرياضة السحريّة التي للأولين مشحونة بالكفريّات كالتوجّهات للكواكب والدعوات لها التي يسمّونها قيامات لاستجلاب روحانيّتها وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجوميّة وبمناظرة الكواكب في البروج لتحصيل الأثر المطلوب، فاعتمد لذلك كثير ممّن يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق تحصيله على وجه يبعد عن ملابسة الكفر وانتحاله وقلبوا تلك الرياضة شرعيّة بأذكار وتسبيحات ودعوات من القرآن والأحاديث النبويّة.

ويتستّرون بتلك الرياضة الشرعيّة تحرّجاً من السحر المعهود الذي هو كفر أو يدعو إليه، ويتمسّكون بالوجهة الشرعيّة لعمومها وخلوصها كما فعله البونيّ في كتاب الأنماط وغيره من كتبه، وفعله غيره وسمّوا هذه الطريقة بالسيمياء توغّلاً في الفرار من اسم السحر، وهم في الحقيقة واقعون في معناه وإن كانت الوجهة الشرعيّة حاصلة لهم فلم يبعدوا كل البُعد عن اعتقاد التأثير لغير الله، ثم إنّهم يقصدون التصرّف في عالم الكائنات وهو محظور عند الشارع»[1].

هذا الوصف للوضع واضح كلّ الوضوح. وعلى أيِ حال فإنَّ ابن خلدون بعيد كلّ البعد عن نكران وجود السحر (الأمر الذيَ كان سيجعله متناقضاً مع القرآن والحديث). بل إنَّه يُؤكِّد صراحة أنَّ «ما من شخص عاقل يشك في وجود السحر».

وبعد ذلك يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية المعروفة لدينا. لكن هذا لم يكن ليكفي، بل إنَّه يتحدّث عن سحرة مغاربة التقى معهم شخصياً وسألهم عن صنعتهم. وكان الجواب أنَّهم يمارسون سحرهم بواسطة دعوات إلحادية واتصال مع الأرواح. «وإن التأثير الذي لهم إنما هو فيما سوى الإنسان الحرّ من الأمتعة والحيوان والرقيق. وأمّا أفعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعايّناها من غير ريبة في ذلك، هذا شأن السحر والطلسمات وآثارهما في العالم»[2].

---

(1) مقدِّمة ابن خلدون، الجزء الثالث، ص145 وما بعدها؛ المقدِّمة ترجمة روزنتال، الجزء الثالث، ص130.

(2) المصدر السابق، ص132 وما بعدها؛ المقدِّمة ترجمة روزنتال، الجزء الثالث، ص165.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ اهتمام ابن خلدون بسحر الحروف يتجاوز إلى حدٌ بعيد حدود المراقب المجرد الذي يروي ما يشاهد، وذلك كما يتبيَّن من العرض المستفيض لهذا الموضوع. وهو يتحدث بالتفصيل الواسع بشكل خاص عن الأسلوب المُسمّى «زائرجة» وهو نوع من لعبة الأعداد التنجيمية التي تستند إلى القيمة العددية للحروف وإلى الاقتناع بأنَّ لكل عدد مطابق في العالم الأعلى. وترمي هذه اللعبة، بالإضافة إلى سلسلة من الأساليب الأخرى، إلى الحصول على معلومات عن المستقبل وعن أحداث غير معروفة. غير أنَّ ابن خلدون يُؤكِّد في الختام أنَّه لا في «الزائرجة» ولا في غيره من الأساليب يتعلق الأمر بسحر الحروف («السيمياء») لأنَّه لا يُكتشف أي شيء «غيبي» بل إنَّ الجواب متضمَّن من حيث المبدأ كلّ مرة في السؤال. فالأمر يتعلق إذاً بفكاهات ونوادر أكثر من تعلقه بأشياء محرمة[1].

سوف نتوقف هنا. كثير من الأسئلة تبقى، عند مستوى الأبحاث الحالية، بلا جواب أو لأنها تفوق إمكانيات الكاتب الذي هو غير ساحر. لكنَّنا سنتجرأ على إبداء بعض الملاحظات الختامية.

د - ملاحظات ختامية:

لقد تابعنا صراع القدرات الثقافية مع القدرة الإلهيَّة وممثليها. نتيجة هذا الجدل الذي استمر مئات السنين هي في نهاية المطاف في كلِّ مكان ذاتها: بينما كانت العلوم الدنيوية تزدهر بعد ظهورها مباشرة ولم يكن ممثلوها يهتمون بمدى توافقها مع الدِّين السائد، كان الضغط الدِّيني المحافظ يتنامى باستمرار وكان النزاع يظهر، بعد القرن العاشر، دوماً وأبداً بصورة أكثر وضوحاً. فتعرّضت الفلسفة للقصف ومعها العلوم الأخرى الموروثة عن الإغريق. وأصبح المنطق كأداة للعقل المستقل يعتبر نوعاً من الهرطقة. واضطر العلماء إلى بذل جهود لإضفاء صفة الشرعية على أبحاثهم ولكن في الوقت نفسه سعوا إلى إدخال أفكار إسلامية إلى علوم الأقدمين أو إلى استبدالها كلياً بأفكار إسلامية.

وبينما سقطت الفلسفة الأرسططالية كمدرسة قائمة بذاتها، وتمَّ دحر أو إغراق

(1) مقدمة ابن خلدون، ص146 ـ 191؛ المقدِّمة ترجمة روزنتال، الجزء الثالث، ص182 ـ 227.

الطب الجالينوسي شيئاً فشيئاً وبصورة متزايدة بالطب النبوي، ازدهرت العلوم الأُخرى التي لا تتعارض مع الدِّين، أو لا تلامس إلَّا قليلاً المجال الدِّيني، كالرياضيات مثلاً. لكن المناخ الفكري كان يتغيَّر ويضيق بصورة متواصلة. وصارت المجالات الحرة للنشاط العقلي المستقل تتقلص شيئاً فشيئاً إلى أن اختفت كلياً في النهاية. بالمقابل صارت الطريق مفتوحة أمام كلّ ما هو مشروع إسلامياً وبالتالي أمام جميع العلوم التي تتفق مع الفكر الإسلامي. وهذا ما حدث، كما بيَّنا، بشكل خاص مع أشكال معيَّنة من السحر.

ولكن يجب أن نلاحظ التالي: لم تكن هناك مواجهة بين المسلمين وغير المسلمين أو بين المسلمين والكفَّار، مثلاً، وإنَّما بين مسلمين من ألوان مختلفة أو معسكرات مختلفة يدعون جميعاً أنَّهم يتحدثون باسم الإسلام الحقيقي، باسم الفهم الصحيح للإسلام. فمن الذي كان لديه الإسلام الحقيقي؟ سيميل المثقفون المسلمون العصريون دون شك، إلى الإجابة بأنَّ رجالاً كالفارابي وابن سينا والبيروني وعبد اللطيف البغدادي وإلخ... هم المسلمون الحقيقيون. لكن أبحاثنا أثبتت أنَّ الفقهاء يُقدِّمون حججاً محقة أكثر استناداً إلى القرآن والشريعة. فالسؤال عن الإسلام الحقيقي لم يحسم حتى اليوم كما سنُبيِّن في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

ولكن أياً كان الأمر فإنَّ الجو الفكري الذي نشأ مع التطور المعروض أعلاه، ومهما كان غير مناسب للعلوم الطبيعية، فإنَّه أثبت أنَّه مثمر جداً وإلى أبعد الحدود في ذلك المجال حيث كان «السحر» منذ القدم يحتل مكانة رفيعة في جميع الثقافات، ألا وهو: مجال الفنون الجميلة. فلننتقل إذن إلى الفنون الكبيرة الثلاثة: الشعر، والموسيقى، والرسم (مع إلقاء نظرة على الفنون المتصلة بها وهي: الهندسة المعمارية وفن الخط والصناعات اليدوية الفنية).

الجزء الثالث

النشوة والنظام
الفنون الجميلة و«سحرها الحلال»

الفصل الثامن

عموميات

لا يحظى أي عنصر آخر من عناصر إنتاج الفكر الإسلامي عند غير المسلمين بمثل هذا الاهتمام الكبير الذي يحظى به الفن الإسلامي، وهذا يعني في المقام الأوّل الصناعات اليدوية الفنية أي صناعة السجّاد والأشغال المعدنية، ولكن أيضاً الأشياء التي لم يعد المرء يراها اليوم إلّا في المتاحف أو في أماكن نشوئها الأصلية، أي الزجاج والخزف والحفر على الخشب وبصورة خاصة الرسوم المنمنمة وكذلك هندسة العمارة بمجملها، كلّ هذه الأشياء تدهش المشاهد وتأسره. لكن الفن غير المعروف بالنسبة للأوروبيين هو الشعر الكلاسيكي للعالم الإسلامي، فهم يعرفون في أحسن الأحوال اسم عمر الخيام وحافظ، لكن الكثيرين لا يعرفون بالتأكيد ما إذا كان شعرهم قد كتب في الأصل باللغة العربية أم الفارسية. صحيح أنّ الموسيقى العربية قد طنَّت في آذان عدد لا حصر له من السياح، لكن الأوروبي يلاقي، في العادة، صعوبة في تذوقها أكثر من تذوق الفن المرئي، وذلك بسبب السلالم الموسيقية الغريبة بالنسبة لنا. أما ما لا يعرفه، غالباً، الغربي فيما عدا تحريم الصور فهو موقف الإسلام المحافظ من الفنون الثلاثة: الشعر والموسيقى والرسم. وعن هذه الفنون سنتحدث عندما يأتي الحديث، في إطار القدرة الإلهيّة والقوّة المستمدة منها، عن الفنون في الإسلام[1].

---

(1) انظر بخصوص الفقرات التالية الفصول التفصيلية المناسبة في كتاب بيرغل:

1 - ارتياب الأصولية، الأسباب والمؤثرات والنتائج:

يستند الموقف السلبي للإسلام الأُصولي من الفنون الثلاثة المذكورة، في جزء منه، إلى أقوال في القرآن، أو بالأحرى إلى عدم وجود أقوال في القرآن تمنحها صفة الشرعية، وفي جزء آخر إلى الأحاديث النبوية. وسيكون من الخطأ أن نستنتج من سكوت القرآن ومن كلمات النبي محمَّد تجاه الفنون الجميلة والتي تتراوح بين الارتياب والرفض (لمزيد من التفاصيل في الفصول اللاحقة الخاصة بكلّ فن)، أنَّ النبي محمَّداً كان غير متفهم للفن. صحيح أنَّ هذا الحكم صائب جزئياً لكنَّه لا يصيب لُبّ القضية. إذ من المؤكد أنَّ محمَّداً قد شعر بأنَّ الفنون الثلاثة جميعها لها تأثيرات وقوى سحرية غير قابلة للسيطرة، وبالتالي تُشكِّل خطراً على العقيدة الإسلامية الفتية، أي كقوى يجب الخضوع لها. فيما يتعلق بالشعر فهذا واضح كلّ الوضوح، وفيما يتعلق بالفنين الآخرين يبدو هذا معقولاً أيضاً. كانت تأثيرات هذا الموقف على تطوُّر الفنون الثلاثة هائلة غير أنَّها لم تكن سلبية حصراً بل ساهمت جوهرياً في تشكّل فنون ذات طابع إسلامي نوعي وبالتحديد الفنون المرئية، التي كان من بينها فن الرسم فقط، وخاصة تصوير الكائنات المخلوقة، موضع خلاف.

2 - الخليقة كمرآة، والجمال كمظهر إلهي:

أن تكون الفنون المذكورة قد ازدهرت في الإسلام على الرغم من الموقف السلبي للشريعة منها، يعود إلى أنَّ الفن هو جزء من الطبيعة البشرية التي لا يستطيع المرء محوها أو تدميرها دون تعريض هذه الطبيعة ذاتها للضمور أو الدمار. وهو يعود إلى أنَّ قصور الحكَّام وغيرهم من الأثرياء والدوائر المستقلة لم يتقيدوا بالقيود التي فرضها الأُصوليون على الفن، الجزء الأكبر من الفن الإسلامي نشأ في بلاط الملوك والحكَّام. لكن ما ظلّ زمناً طويلاً غير موجود كان نشوء فن ديني نوعي، بصرف النظر عن فن العمارة والزخرفة التزيينية المنمنمية في خدمة الممارسة الدِّينيَّة أو التعبد. ليس

= The Feather of Simurgh.

على المرء إلَّا إجراء مقارنة بين دور الفن في الكنيسة وفي الجامع لكي يدرك الفارق القائم بين الفنين. فأمكنة العبادة الإسلامية لا تقبل وجود الصور، مع استثناء المساجد (الحسينيات) الشيعية حيث توجد على الأقل صور عليّ والصلاة الإسلامية لا تعرف الموسيقى ولا الغناء الجماعي المرتبط بالنوتة الموسيقية وبالتالي لا تعرف الإنشاد الطقسي إلَّا قراءة القرآن.

من أجل نشوء وازدهار الفن الدِّيني احتاج الأمر إلى طريق طويل، وبتعبير أدق إلى طريق ملتف وإلى مخرج. هذا المخرج كان التصوف والعودة إلى الأفكار الأفلاطونية المحدثة بواسطة المتصوفين في المقام الأوَّل.

الشيء الذي شجع الفن ونشطه كان علاقة التصوّف الخاصة بالجمال. لا يخلو القرآن كلياً من تصور الجمال. فهناك حديث عن «حسن» النِّساء في تلك الآية التي يمنع الله النبي فيها عن الزواج بنساء أُخريات ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[1]. ولكن في جميع الحالات الأُخرى ترد كلمة جمال واشتقاقاتها في القرآن بمعنى أخلاقي أو ميتافيزيقي. وهكذا نجد كلمة «حسنة» في الآية ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2]، وكلمة «إحسان» في الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾[3]، وعبارة «قبول حسن» في الآية ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾[4]. وينطبق الشيء نفسه على الجذر الثاني «جميل» و«جمال». ونجد مرة واحدة فقط كلمة «جمال» بمعناها المباشر المعروف في الآية: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا (في أنعامهم) جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[5]. وهناك أيضاً حديث عن «الصبر الجميل» ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ

(1) سورة الأحزاب، الآية 52.
(2) سورة البقرة، الآية 201.
(3) سورة البقرة، الآية 178.
(4) سورة آل عمران، الآية 37.
(5) سورة النحل، الآية 6.

﴿أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾[1]، وعن «السراح الجميل» (للمرأة) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾[2]، وعن «الهجر الجميل» ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[3].

أما الذي يتجلّى في الخليقة، حسب النُصوص القرآنية، فهو قدرة الله وليس جماله. وعلى أي حال فإنّ الفكرة القرآنية القائلة بأنّ العالم مملوء بـ«الآيات» مهمة كوعاء لاستيعاب تلك التعاليم الأفلاطونية المحدثة القائلة بأنّ العالم يمثّل انعكاساً للجمال الإلهي. هذه الفكرة تبناها التصوف الإسلامي.

كان الصوفيون يحبون تلك الجملة التي تعتبر حديثاً نبوياً: «إنّ الله جميل ويُحبّ الجمال»[4]، وهي عبارة لم تزل حتى اليوم تُكتب بخطوط رائعة على الصحون التركية المصنوعة في إزنيك أو كوتاهيا، على سبيل المثال. وكانوا يصفون الذات الإلهية بالاسمين المعظمين «الجلال» و«الجمال».

عندما لا يعود الجمال قوّة مغرية تلهي الإنسان عن الصلاة وعن ذكر الله، مثلما يتهم بعض الأحاديث النبوية الموسيقى والرسم، وإنّما تذكّر الرُوح بموطنها، بمنشئها السماوي، عندئذٍ لا يعود الجمال استفزازاً وإنّما وسيلة للمشاركة (في استمداد القدرة الإلهيّة)، يصبح شيئاً يمكن اعتباره دينياً. وبذلك تصبح القوّة السحرية المخيفة للفنان مشروعة، تصبح نوعاً من «السحر الحلال»، تصوراً كان شائعاً في العصر الإسلامي الوسيط، وخاصة بين الشعراء (الأمر الذي سنتحدث عنه بصورة أكثر تفصيلاً لاحقاً[5]. هنا يكفي أن نذكر بعض الأبيات للشاعر الفارسي جلال الدين الرومي:

صبَّ الخالق من كأس سَماوي
في ترابنا شعاعاً من خمر اللّه

---

(1) سورة يوسف، الآية 18.

(2) سورة الأحزاب، الآية 28.

(3) سورة المزمل، الآية 10.

(4) شيمّل، أبعاد صوفية ص391، Schimmel, Mystical Dimensions.

(5) انظر الفصل التاسع، الفقرة 3.

ومنه صارت جميلة الجدائل والخدود
وعليه تعلَّقت شفاه الملك منتشية
التُّراب الجميل الذي تقبله هكذا بمنتهى السعادة
المشرّب برونق الجمال الإلهي
فإذا يمكن أن يسحرنا بريقه الممزوج بالتُّراب
كيف يكون حين نراه متجلياً دون حجاب؟[1]

كم هي قوية لحظة المشاركة عندما نشهد الجمال المقدَّس، هذا ما توضحه بشكل خاص الاستعارة المجازية للمرآة التي تحدّثنا عنها في فصل سابق[2]. عندما تعتبر الخليقة مرآة لله، وعلى الأخص مرآة للجمال الإلهي، يجد الإنسان نفسه في غمرة من البريق الإلهي المنتشر في كُلِّ مكان. لكن الفنان مطالب، لا بل إنَّه مكلَّف (من الله)، بأن يعبّر عن بريق وانعكاس هذا الجمال بالصور والأشكال المرئية وبالكلمات والأنغام المسموعة. وهكذا فإنَّه ليس من باب المصادفة أنَّ الشاعر نظامي وصف نفسه بأنّه «مرآة الغيب» يعني اللامرئي، أي للوجود الإلهي الميتافيزيقي[3]، وأنَّ حافظ قد استعمل أيضاً استعارة المرآة في غزل يتعلّق بشكل جلي تماماً بأنَّه مكلَّف (من الله) بأن يكون شاعراً. وبعد أن يتحدّث عن ذلك الفجر، حيث تحرر من الغمّ والكرب، وسُقي من ماء الحياة، وغُمر بوميض الأشعة الصادرة عن الذات الإلهيّة، وسُقي من خمر التجلّي (الإلهي)، وبعد أن شبَّه تلك الليلة بليلة القدر المذكورة في ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۞ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۞ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۞ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۞ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾[4]، والتي تلقى فيها النبي محمد الوحي الأول، وبارك بذلك قدره بأن يكون شاعراً، يتابع القول: «اعتباراً من الآن سيكون نظري موجهاً على الدوام إلى تلك المرآة للجمال التي أبلغت فيها بوحي من الذات الإلهيّة»[5].

---

(1) بيني، فارس. Beny: Persien.

(2) انظر الفصل الثاني، الفقرة 5.

(3) ليلى ومجنون، ص40، 12.

(4) سورة القدر، الآيات 1 ـ 5.

(5) الديوان، ص183، 4.

إلَّا أنَّ المجاز المرآتي لا يعبّر فقط عن شعور وجودي إسلامي، وإنَّما له أيضاً تطبيقات بنيوية ملفتة في الفن الإسلامي. لقد سبق وتحدثنا عن الدور الهائل للتكرار في جميع الفنون الإسلامية. ولقد حان الوقت لأن نشير هنا إلى أنَّ التكرار اللامتناهي للنموذج في الزخرفة يتطابق مع التأثير البصري الذي ينشأ عندما يضع المرء مرآتين مقابل بعضهما. غير أنَّ هذا ليس إلَّا أحد التطابقات البنيوية إذا صحَّ القول للوعي المرآتي للوجود. يأتي في الدرجة الأولى، بطبيعة الحال، التناظر، أي تطابق، أو تطابق تقريبي، لنصفي صورة مرسوم على امتداد محور (غالباً مفترض). تتضح علاقة هذه البنية المتكررة كثيراً في المنمنمات الإسلامية مع التناظر المرآتي في عرض للمسابقة بين الرسامين المذكورة أعلاه والتي يرسم فيها رسامان مفصولان عن بعضهما بستار على جدارين متقابلين، ولكن عند رفع الستار تظهر على كلا الجدارين الصورة ذاتها، ممَّا يُثير الذهول، وذلك لأنَّ أحد الرسامين، بدلاً من أن يرسم، قام بتلميع جداره وتحويله إلى مرآة. في منمنمتين معبّرتين عن هذا المشهد يكون كلّ من الجدارين مبروماً نحو الخارج 90 درجة وهكذا لكل منهما مسقطان على سطح الورقة بحيث يظهران يميناً ويساراً في الصورة كتطابق متناظر[1].

وممَّا هو معبّر أيضاً أبلغ التعبير استعمال التناظر المرآتي في التخطيط العربي. فالنص لا يصل إلَّا إلى الوسط ثم يتكرَّر بعد ذلك بصورة معكوسة كما هو الحال مثلاً في الكلمات «الله جلَّ جلاله» المكتوبة على محراب الجامع الأخضر في بورصة. ولا تدرك العين أنَّ التصميم الحجري المزجج الجميل هو زخرفة متناظرة كالصورة في المرآة إلَّا بواسطة المركز التخطيطي الأسود الذهبي الذي يواجهه. وهناك أمثلة معبِّرة أيضاً نجدها في التصميم الداخلي للضريح المولوي في قونية. كما ونجد كتابات مرآتية مع محور تناظري أفقي وذلك في سياق ديني أيضاً. وهكذا نجد أنَّ مئذنة الدير، الذي يعود إلى سنة 1324 في المدينة الإيرانية ناتانز، مزينة بشريط مزدوج من الكتابة في تخطيط آجرّية تتكرَّر فيها عبارة «العظمة لله». الجزء العلوي مقلوب رأساً على عقب والأطوال العليا لكلا الكتابتين الشبيهة بسن الرمح تلتف على بعضها في الوسط مشكّلة

(1) لوح 38 .Soucek: Nizami on Painters and Painting, 38

عقدة تذكرنا بدور العقدة في الممارسة السحرية العربية القديمة مثال واضح على «السحر الدِّيني الحلال» في الفن[1].

غير أنَّ السطح المغطى برسوم زخرفيّة ينتمي إلى المؤثر المرآتي الثالث الذي ينتج عندما نضع عدَّة مرايا بترتيب معيَّن. عندئذٍ يضاعف الشيء بأبعاد متعدّدة، ينتشر أو يتجمع. هذه المضاعفة المتعددة للموضوع هي أيضاً، كالتكرار الأحادي الجانب، وسيلة أسلوبية مهمة للغاية في الفن الإسلامي. في جميع هذه المؤثرات يظهر أيضاً القرب من السحر تبعاً لـ«قدرة» المرآة التي كانوا يشعرون بها آنذاك دون شك بصورة حيوية.

هذه المؤثرات المرآتية الثلاثة، التناظر، والتكرار المتسلسل، والانتشار أو التجمع، لها أيضاً تطبيقاتها في مجال الأدب. نودّ الإشارة في بادئ الأمر في هذا الصدد إلى الصيغة النمطية للشعر العربي ولنظيره من الشعر (الفارسي والتركي والخ...)، إلى ما يُسمَّى «القصيدة» وإلى «الغزل» المطور عنها. كلاهما يتميَّز بالبيت المؤلف من شطرين (المصراعين) منفصلين عن بعضهما في الوسط. فعندما نفتح ديواناً للشعر نشاهد في كلّ صفحة كتلتين مرتبتين تناظرياً مع مساحة فارغة في الوسط.

لكن التكرار المستقيم أيضاً هو جزء من هذا الشكل الأدبي، إذ إنَّ «الغزل» و«القصيدة» يتميَّزان بالقافية الواحدة التي تتكرَّر في آخر كلّ بيت. وتزداد قوَّة هذه الناحية للتكرار المستقيم عندما يأتي في نهاية البيت بعد القافية ما يُسمَّى «الرديف» أو القافية الصدى، أي كلمة أو سلسلة من الكلمات التي تتكرَّر دون تغيير كقافية معاكسة.

من البديهي أنَّ مثل هذه البنى المتكررة لها في الأدب إضافة إلى الجوانب الشكلية جوانب مضمونية أيضاً. فتكرار الموضوع (Motiv)، كما تفعل القافية الصدى في القصيدة، يعمل كعنصر بنيوي هام، وإن كان في العادة أقل قطعية، في كثير من الأحيان في النثر الأدبي أيضاً. من الممكن ربط صيغ مع الموضوعات بحيث إنَّ التكرار يشمل الاثنين. مثل هذا التكرار للصيغ والموضوعات موجود بكثرة في القرآن والحديث. ولذلك من المرجح أنَّ النُّصوص المقدَّسة قد اتّخذت قدوة وأثرت على

---

(1) لوح 55 Seherr- Thoss: Design and Color in Islamic Architecture.

التطور اللاحق للأدب الإسلامي على الصعيد البنيوي أيضاً. وعلى أي حال فإنّ البنى المتكررة، وبالتحديد تكرار الموضوع، عنصر طاغ في مجمل أدب القصة الشرقي الإسلامي، وخاصة في حكايات ألف ليلة وليلة. ومن خصائصه التغيير، أي إنّ جانباً جزئياً من الموضوع يتغيَّر. أي إنّ التكرار هو هنا، خلافاً للزخرفة، ليس حرفياً. ولكن التغيُّر بالذات هو الذي يمنح هذه البنية الجاذبية والمعنى»[1].

لقد انطلقنا من الجمال الإلهي الذي ينعكس في الجمال الأرضي، ومن إمكانية تفسير الإبداع الفني على أنّه محاولة للتعبير عن هذا الجمال. ويرتبط بهذا الجانب المرآتي المستند إلى الأفلاطونية المحدثة، فكرة إطارية أُخرى مأخوذة من العصر القديم أيضاً وهي فكرة التطابق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر.

3 - العالم الأكبر والعالم الأصغر:

لقد سبق وتحدثنا عن أنَّ إخوان الصفاء في البصرة، تلك الحلقة من الفلاسفة الناشطة في القرن العاشر وذات الفكر الليبرالي التوحيدي العقلاني الساعي إلى المصالحة بين الأديان والثقافات، كانوا قد جعلوا فكرة المطابقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، بين الفلك والإنسان أي بين النظام الكوني والنظام الأرضي، أحد أحجار الزاوية في البناء الفلسفي الذي صاغوه في الرسائل. ومن الطبيعي أنَّ الفنون كانت مندرجة في هذا النظام. ولا شكَّ في أنَّ فكرة التطابق أصبحت عن طريق هذه الرسائل معروفة في دوائر الفنانين الذين ناقشوها وحاولوا تطبيقها. وتظهر هذه الصلات بأجلى صورة في الموسيقى. وهكذا فإنّه ليس من باب المصادفة أنّنا نجد في فصل الموسيقى بالذات من الرسائل العديد من المقولات ذات الصلة التي تتجاوز نطاق الموسيقى وتتحدث عن الفنون بصورة عامة وعن علاقتها بالكون.

تُشكِّل نقطة الانطلاق بعض الفرضيات والمسلَّمات الفلسفية. ومنها الافتراض بأنَّ الأفلاك يجب أن تكون مأهولة وأنَّ سكّانها يجب أن يكونوا قادرين على الرؤية والسماع لكي تسمع الأنغام والألحان الناجمة عن احتكاك الأجرام السّماويَّة. فلو كانت

(1) انظر: Bürgel: Repetitive Structures in Early Arabic Prose

لا تسمع من أحد لكانت بلا معنى. لكن هذا لا يوجد في الخليقة الغائية التي يرسمها إخوان الصفاء. بل إنَّ هؤلاء السكَّان، أشباح فضائية أو ملائكة، يستمعون بغبطة إلى تلك الأنغام، وموسيقى البشر هي مجرَّد صدى بعيد لهذه الأنغام: «إن نغماتِ حركات الموسيقار تذكِّر النفوس الجُزئيَّة التي في عالمِ الكون والفساد سُرورَ عالمِ الأفلاك، كما تُذكِّر نغمات حركات الأفلاك والكواكب النفوس التي هي هناك سرور عالم الأرواح؛ وهي النتيجة التي أُنتِجت من المقدّمات المقرَّر بها عند الحكماء، وهي قولهم إن المخلوقات المعلولات الثواني تحاكي أحوالها أحوال المخلوقات الأولى التي هي عِلل لها، فهذه مقدَّمة واحدة؛ والأخرى قولُهم إن الأشخاص الفلكية عِللٌ أوائل لهذه الأشخاص التي في عالمِ الكون والفساد، وإن حركاتها عِلةٌ لحركات هذه، وحركاتِ هذه تحاكي حركاتها»[1].

كما وتوضع معادلة أخرى بخصوص صلة الفن التشكيلي بالواقع. «الصور على الجدران تتصرف تجاه الأجسام كأنها من لحم ودم، التي تمثلها، كما تتصرف هذه تجاه صورها السَّماويَّة البدئية الأولى»[2]. وكما يبدو يذكّرنا هذا الكلام بالوصف المشهور لأفلاطون بأنَّ الشعر «ظلّ الظلّ»، لكن التشديد هنا يتركز على عنصر الجمال. وهذا يصبح واضحاً في التأكيد الأكثر أهمية بالنسبة لسياقنا، وعلى هذا المثال والقياس يعمل الصنّاع الحذّاق مصنوعاتهم من الأشكال والتماثيل والصور مناسبات بعضها لبعض في التركيب والتأليف والهندام، كل ذلك اقتداءً بصنعة الباري تعالت قدرته وتشبّه بحكمته كما قيل في حدّ فلسفة أنها هي التشبّه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية[3].

وفي فصل الموسيقى أيضاً نجد عند إخوان الصفاء بدايات ترتيب تفصيلي للظواهر الأرضية نسبة إلى الظواهر الكونية، تلك البدايات التي تصبح فيما بعد مهمة لنظرية الموسيقى. لكن هذا الموضوع سنعالجه فيما بعد في فقرة الموسيقى. غير أنّنا

---

(1) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الأوّل، ص207، 208.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأوّل، ص238.

(3) المصدر نفسه، الجزء الأوّل، ص224 وما بعدها.

سنذكّر هنا بأنّ مثل هذه التراتيب تلامس السحر أيضاً الذي تستند قوّته التأثيرية أو «قدرته» إلى التطابقات الأرضية الكونية كما رأينا أعلاه[1].

إنّ التأثير السحري الرُّوحي الجسدي للموسيقى، المطابقة في تناسقها للتناسق الكوني، له تأثيرات مشابهة عند الصورة والشعر. يوضح الشاعر الفارسي نظامي (1141 ـ 1209)، الذي يتحدث عن هذه المؤثرات[2] ويعرض تأثيرات الصورة والموسيقى بقصص ساحرة، يوضح الوظيفة الممكنة للفن على مثال الهندسة المعمارية أيضاً عندما يجعل المهندس شيدا باني القصر يقول لسيّده الملك الساساني بهرام «گور» (بهرام الخامس، 421 ـ 438) عندما تعلّق الأمر بتشييد قصر له، في الملحمة «هفت پيكر» (الهيئات السبع)، الكلمات التالية:

عندما يأمرني الملك بذلك
أُبعدُ النظرة الشريرة عن غرفه
إذ إنّني باحث في علم السّماوات، فلكي
عارف بتأثيرات النُّجوم
في النحت والطلاء، يمكن القول،
إنّ لديَّ فناً ملهماً
فالكون يعلّمني مثل هذه النسبات (التناسبات)
بحيث لا يصيب الملك أي ضرر
وطالما هو في بيت الصور التُّرابي
عليه ألّا يخشى أي شيء من جانب النُّجوم
فهو يسكن في حرز الحياة
على الأرض مقتدراً على النُّجوم[3]

يحتوي القصر الذي يُبنى هنا على سبع قباب، وكُل قبّة تطابق أحد الكواكب

(1) انظر ص318.

(2) انظر ص331.

(3) Heft Peiker 116 f

وأحد أيام الأسبوع ولها لون مطابق. وفي كلّ قبّة سيقضي البطل بهرام غور ليلة مع واحدة من الأميرات السبع، بنات الحكّام في مناخات الأرض السبعة (المنسوبة مرّة أخرى إلى الكواكب السبع)، وسيستمع قبل الزواج إلى حكاية يتطابق طابعها مع الكوكب المناسب. فالفن إذاً كمعين للحياة، كجزء من التكيُّف مع النظام الكوني المتأثر عند نظامي بشكل ظاهر بفكر إخوان الصفاء والممزوج هنا كما هناك بالتقوى الإسلامية. ولكن يُضاف في الحالة المذكورة جانب آخر ألا وهو: أهمية الانعكاس المرآتي والتكرار. فالقصر بقببه السبع يعبّر، من ناحية، عن بنية الكون، ويُشكّل من الناحية الأُخرى، الوعاء المناسب للحكايات السبع. البنية السباعية المتكررة للعملين الفنيين، المعماري والأدبي، تنبع بصورة مباشرة، كانعكاس مرآتي، من بنية الكون وتستمد منها قدرتها السحرية. وفي الوقت نفسه قد تكون هناك صلة خفية بحديث المعراج الذي أشرنا في موضع آخر[1] إلى بنيته الكونية السباعية.

4 - التكرار كمقدرة وكفعل سحري:

لقد سبق وتحدّثنا عن قوّة الشكل[2]. ينبغي الآن أن نوضّح هنا بصورة خاصة الطاقة الحركية أيضاً، أي شحنة القوّة الكامنة في التكرار. يجب أن يكون المرء قد حضر مرّة واحدة فقط قراءة قصيدة في وسط إسلامي وشهد حماس المستمعين المتصاعد من قافية إلى قافية لكي يعرف شيئاً عن الطاقة العاطفية الكامنة في التكرار.

وعلينا أن نتذكّر بالمناسبة أنّ هذا الكمون الطاقوي منتشر بكثرة في هذه الأيّام في منطقتنا ويُشكّل ظاهرة خطيرة في الحياة اليومية السياسية، كما نتذكّر جميعاً كيف كان، قبل 40 عاماً من الزمن، جمع غفير من المتظاهرين يملؤون الشوارع وهم يُكرّرون بصوتٍ عالٍ «هو ـ هو ـ هوتشي منه» نوع من الاستعمال الوثني الجديد لطقس من طقوس العبادة مغرق في القدم كان في الأصل فعلاً سحرياً ثم بقي مستمراً بصورة مروضة في الديانات التوحيدية التي أصبحت طقوس العبادة وغيرها من الصيغ المكررة

(1) انظر الفصل السابع، الفقرة 2.

(2) انظر الفصل الأوّل، فقرة 8.

لغتها التعبدية. وأن تكون قوّة اللغة بحدّ ذاتها تلعب دوراً في هذا المجال فهذا أمر مفهوم غني عن الذِّكر[1].

وتتمتع بقوّة مشابهة الطاقة العاطفية الكامنة في البنى المتكررة في الموسيقى وخاصة حينما، كما هو الحال في كثير من الأحيان في الموسيقى التقليدية في البلدان الإسلامية، يتمّ تكثيف الانفعال الناجم عن التكرار عن طريق زيادة السرعة. فالتكرار يعني في جميع هذه الحالات نقيض الرتابة أو الوتيرة الواحدة. وهو يرفع وتيرة الانفعال إلى درجة النشوة العارمة كما هو الحال بشكل خاص في دوائر الدراويش حيث تُقام حفلات «الذِّكر» المؤلف من تكرار صيغ دينية على مدى عدّة دقائق تُقوّى بواسطة أشكال معيّنة من التنفُّس والحركات الجسمية المتكررة بصورة إيقاعية، كُلُّ ذلك بهدف الوصول في النشوة إلى درجة توحُّد الرُّوح مع الذات الإلهيَّة[2].

من المهم في هذا السياق أن نشير إلى أنَّ النُّصوص المقدَّسة في الإسلام تتضمَّن درجة عالية من التكرار البارز. في بادئ الأمر وقبل كُلّ شيء سنتحدَّث عن البنية المتميِّزة المكررة للقرآن. هناك نجد صيغاً معيَّنة ونماذج لغوية منسوجة في النصّ وتدخل في تركيبه كالمنمنمات في السجادة. والشيء المتميز أنَّ مضمون هذه الإعادات للجمل والعبارات له علاقة، في أغلب الأحيان، بالقدرة الكلية لله. وينطبق هذا على صيغ القسم المبنية نحوياً بصورة متوازية في السور الأولى من القرآن، في سورة الشمس على سبيل المثال. لكنّه ينطبق أيضاً على العديد من السور الطويلة بشكل خاص المقسَّمة إلى مقاطع بواسطة عبارة متكررة.

وهكذا نجد، مثلاً، في سورة النحل عبارة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[3] مكرَّرة سبع مرَّات (مع بعض التعديلات الطفيفة). وفي سورة الشعراء تتكرَّر ثمان مرَّات عبارة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾[4]، ثمّ تتكرَّر أيضاً ثمان مرَّات عبارة:

---

(1) انظر الفصل التاسع، الفقرة 2.

(2) انظر الفصل العاشر، الفقرة 4.

(3) سورة الحجر، الآية 77.

(4) سورة الشعراء، الآية 8.

﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۞ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[1]، وفي سورة المرسلات يتكرر عشر مرّات النذر ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[2] غير أنَّ الأكثر لفتاً للانتباه الاستعمال المتكرر للسؤال: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[3]؟ (المقصود به الناس والجن). ففي سورة الرّحمن تكرَّر هذه الآية ما لا يقل عن 31 مرّة، وتصبح المسافة أقصر بين التكرار والآخر قرب النهاية بحيث يتحقّق تصعيد دراماتيكي أو إذا ما أجرينا مقارنة مع الموسيقى، يتحقّق تأثير مفعم بالحيوية.

ولكن أيضاً بصرف النظر عن القرآن نجد في النُّصوص الدِّينيَّة في كثير من الأحيان بنى متكررة سواء في الأحاديث النبويّة[4] أو في الصلوات. بعد كلّ ما قلناه حتى الآن عن وظيفة التكرار أصبح واضحاً أنَّ زخارف الفن الإسلامي المستندة إلى تكرار الشكل على كامل المساحة هي أيضاً تعبير عن القدرة المقدَّسة. وهي تتعلّق بتقديس زخارف وثنية قديمة مستندة إلى التكرار أراد مؤرخون معتبرون للفن أن يروا فيها تعبيراً نمطياً عن تجربة العالم السحري[5]. أن يكون هناك تقديس، هذا ما يظهر بصورة مباشرة حيث نجد كتابة في الزخرفة العربية هي في معظم الأحيان آيات قرآنية أو أقوال للنبي محمّد. ولكن الزخارف الإسلامية الخالية من الكتابة أيضاً، وطالما كانت انعكاساً للنظام الكوني، تكون دون شك تعبيراً عن وعي الحضور الإلهي والقدرة الكلية الإلهيَّة والمشاركة في النظام المخلوق والمدار من هذه القدرة[6].

---

(1) سورة الشعراء، الآيتان 107 ـ 108.

(2) سورة المرسلات، الآيات 15، 19، 24، 28، 34، 37، 40، 45، 47، 49.

(3) سورة الرحمن، الآية 16 وغيرها.

(4) انظر ص77 وص85.

(5) Riegl: Spätrömische Kunstindustrie في أماكن متفرقة.

(6) Bürgel: Ecstasy and Control.

الفصل التاسع

الشعر

يقدم تاريخ الشعر العربي مع بداياته في العصر الوثني العربي القديم والقدرة الهائلة التي كان يتمتع بها وما نجم عنها من صراع مع النبي محمَّد ورسالته، مثالاً بارزاً وغنياً بالعبر عن التوتر بين القدرة الإلهيَّة والقوى الأرضية، وعن مشكلة خضوع قوَّة وثنية صارخة في فجر الإسلام، ولكن أيضاً عن التطور اللاحق للشعر في الإسلام.

1 - النبي محمَّد والشعر:

كانت علاقة النبي محمَّد بالشعر مثقلة بالمشاكل بسبب دوره النوعي في زمانه وفي المجتمع. كان الشاعر آنذاك الناطق باسم القبيلة وكان يدافع عن شرفها وقوَّتها بفعل القدرة السحرية التي كان يتمتع بها بفضل الوحي الذي يتلقَّاه من الجن. وهكذا يفتخر امرؤ القيس أشهر شاعر عربي قبل الإسلام بأنَّ:

تخيَّرنـي الجـن أشـعارها ... فما شِئت من شعرهنَّ اصطفيت[1]

ثمَّ تشتد لهجة التهديد:

«فإن تسألي عنّي اليمانيّ تُخْبَري ... وإن تسألي عنّي ربيعة يعرفوا
أنا الشاعر المرهوب حَوْلي توابعي ... من الجن تروي ما أقول وتَعْزِفُ»[2]

---

(1) الديوان، رقم 77.

(2) الديوان، رقم 78.

هذه كانت القدرة الوثنية للشاعر العربي قبل الإسلام. ولذلك لما وصف محمّد من قبل بعض خصومه بأنّه شاعر وضع القرآن حدوداً واضحة جداً بين الشاعر والنبي. فوصف الشعراء بأنّهم غواة ينشرون الضلال، وفي الوقت نفسه قلّل من قدرتهم: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ * وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[1].

يوضح النصّ ضمناً أنّ الشاعر والنبي مختلفان في ناحيتين: الناحية الأولى في مصدر الوحي الذي هو عند الشاعر شيطاني أما عند النبي فهو إلهي، والناحية الثانية في التطابق بين القول والفعل. فالقرآن يتهم الشعراء بأنّهم: ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾! أكاذيب. وبالفعل فإنّ هذه الآية استعملت لاحقاً في بعض الأحيان لإضفاء الشرعية على «الكذب» في الشعر ولكن طبعاً ليس بالمعنى الذي تعنيه كلمة «كذب» اليوم وإنّما لوصف الأسلوب الشعري مثل: المبالغة الزائدة أو المديح المفرط للحكّام أو التمويه الخيالي وغير ذلك وحتى الاختلاق الوهمي.

وأكثر من تشبيه محمّد بالشعراء كان النفوذ الفعلي الذي يتمتع به الشعراء في المجتمع القبلي، وخاصة حينما يوجّه ضدّه، يضايقه أشدّ الضيق. فالسخرية الصادرة عن شاعر كانت سلاحاً خطيراً كما عبّر شاعر عربي في قصيدة الهجاء التالية بعد مئات السنين عن قوّة الشعر وتأثيره:

والشعر نارٌ بلا دخانِ ... وللقوافي رُقىً لطيفه
لو هُجِيَ المسك وهو أهلٌ ... لكل مدحٍ لصار جيفه
كم من ثقيلِ المحلّ سامٍ ... هوت به أحرفٌ خفيفه[2]

ويحتوي التراث الأدبي العربي كثيراً من الحكايات عن سلطة الشعراء ونفوذهم وعن أنّ بيتاً من الشعر أو قصيدة يمكن أن ترفع من شأن إنسان، لا بل ومن شأن قبيلة

---

(1) سورة الشعراء، الآيات 221-227.

(2) عبد القاهر: «أسرار البلاغة»، ص318.

بكاملها، أو أن تحطَّ من سمعتها، أن تمنحها قوَّة أو تنزعها منها[1]. كان محمَّد يُدرك تماماً ما يمكن أن يسبِّبه الشعراء له من أذى إذا ما سخروا منه. ولقد تصرَّف بطريقة تخيف وتذكِّر بالقول الذي اقتبسناه سابقاً[2]: «أنا ضَحُوك قَتُول». فمحمَّد الذي كان يعامل خصومه السابقين عند خضوعهم له بمنتهى الكرم والتسامح، لم يكن يعرف هنا أي تسامح.

تحتوي أقدم سيرة ذاتية للنبي محمَّد، وهي تلك التي كتبها ابن هشام (المتوفى سنة 833) مستنداً إلى «سيرة» ابن إسحاق (المتوفى سنة 767)، على تقارير توضح هذا الصراع بين النبي والشعراء الذي هو بالنسبة للمسلم المتدين صراع بين قوَّة دينية وقوَّة وثنية. ويبدو أنَّ الحادثة الأولى من هذا النوع وقعت بعد غزوة بدر التي انتصر فيها أتباع محمَّد على المكيين. فرثا شاعر يهودي اسمه كعب بن الأشرف مقتل الوجهاء القرشيين في إحدى القصائد وهدَّد المسؤولين عن ذلك بالثأر. فنادى محمَّد مستنجداً: «من يخلصني من ابن الأشرف؟»، وبعد وقت قصير نصب كمين للشاعر وقتل[3]. وهناك حادثة أُخرى وقعت بعد غزوة بدر: «كان النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف يتبع النبي أينما ذهب ويحضر كلَّ اجتماع يعقده ويدعو فيه الناس إلى الله ويقرأ آيات من القرآن ويحذر قريش ممَّا حلَّ بالشعوب الغابرة. وكان النضر في كلِّ مرَّة ينهض ويحدث الحضور عن حكايات عن البطلين الإيرانيين رستم وإسفنديار وعن الملوك الفرس ويقول: «والله لا يستطيع محمَّد رواية قصص أفضل من قصصي وما يقوله ليس سوى أساطير قديمة يُكرِّرها كما أُكرِّر أنا قصصي». ومن سوء حظ النضر أنَّه كان بين الأسرى الذين أخذهم المسلمون في معركة بدر فأمر محمَّد بعد المعركة بقتله[4].

وهناك حادثتان أُخريان وقعتا إمَّا آنذاك أيضاً أو فيما بعد: اتهم عجوز اسمه أبو عفك في أبيات من الشعر أهالي المدينة (المنورة) بأنَّهم يطيعون رجلاً غريباً مهاجراً

---

(1) ابن رشيق: العمدة، الجزء الأوَّل، ص40 («باب من رفعه الشعر ومن وضعه»).

(2) انظر ص341.

(3) حياة محمَّد: ص364 ـ 369، Guillaume: The Life of Mohammad.

(4) المصدر نفسه، ص162، 308.

لا يكفُّ عن وضع التعليمات والنصائح لهم. «فقال الرسول: من ينتقم لي من هذا الوغد؟ فذهب سالم بن عمير، أخو بني عمر بن عوف، إليه وقتله». فغضبت لمقتله امرأة اسمها أسماء بنت مروان ونظمت قصيدة جاء فيها:

باسْـتِ بنـي مالـكٍ والنَّبيـتِ	وعَـوْف وباسْـتِ بنـي الخـزرجِ
أطعتـم أتـاويَّ مـن غيركـم	فـلا مـن مُـراد ولا مَذْحِـج
ترجُونـه بعـد قتـل الـرُّؤوسِ	كمـا يُرتَجـى مَـرَقُ المنضَـج
ألا أنـفٌ يبتغـي غِـرَّةً	فيقطـعُ مـن أمـلِ المُرتجـي

«فقال رسول الله ﷺ حين بلغه ذلك: «ألا آخِذٌ لي من ابنة مروان»؟ فسمع ذلك من قول رسول الله ﷺ عُمير بن عديّ الخطْميّ، وهو عنده؛ فلما أمسى من تلك الليلة سرى عليها في بيتها فقتلها، ثم أصبح مع رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنّي قد قتلتها. فقال: نصرت الله ورسوله يا عُمير»، هل عليّ شيء من شأنها يا رسول الله؟ فقال: «لا ينتطح فيها عَنْزان».

فرجع عُمير إلى قومه، وبنو خطْمة يومئذٍ كثير مَوْجُهم في شأن بنت مروان، ولها يومئذٍ بنون خمسة رجال، فلما جاءهم عُمير بن عديّ من عند رسول الله ﷺ؛ قال: يا بني خطْمة، أنا قتلت ابنة مروان، فكيدوني جميعاً ثم لا تُنظِرونِ. فذلك اليوم أول ما عزّ الإسلام في دار بني خطْمة، وكان يستخفي بإسلامهم فيهم مَن أسلم، وكان أول مَن أسلم من بني خطْمة عُمير بن عديّ، وهو الذي يُدعى القارئ، وعبد الله بن أوس، وخُزَيمة بن ثابت، وأسلم يوم قُتلت ابنة مروان، رجال من بني خطمة، لما رأوا من عزّ الإسلام»[1].

ولقد ورد في كتاب مشهور من القرن الحادي عشر ذكر لاسم شاعرين آخرين قتلهما محمَّد هما ابن ختل وابن هُبَيَة[2] أضف إلى ذلك: قتل ثلاث قيان قتلت لأنهما غنّت تهجو النبي[3]. ونظراً لهذه المشاكل مع الشعراء يبدو مفهوماً أنَّ محمَّداً قد

---

(1) حياة محمد، المصدر السابق نفسه، ص675.

(2) ابن رشيق، العمدة، الجزء الأوّل، ص22 وما بعدها؛ بيرغل: «خير الشعر أكذبه»، ص31 وما بعدها.

(3) V.Gelder: Bad aud Ugly 21.

أعطى النصيحة: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يَرِيَهُ خير له من أن يمتلئ شعراً»[1].

ولكن من الناحية الأُخرى لم يكن في وسع محمَّد، لأسباب سياسية دينية، الاستغناء عن استخدام هذا السلاح القوي لخدمة أهدافه، ولذلك أحاط نفسه بمجموعة من الشعراء الذين دعموا دعوته بتلك الوسيلة الفعَّالة المجرَّبة. وكان أشهر هؤلاء الشعراء حسّان بن ثابت. وهناك عيِّنة من شعره الذي لم يكن يحظى بتقدير كبير من النقَّاد العرب القدامى عن مقتل ذلك الشاعر اليهودي المذكور أعلاه وشاعر خصم آخر:

للَّـــه دَرُّ عِصَابَـــةٍ لاقيْتَهــم   يا ابن الحقيق وأنت يا ابن الأشرف

يسرون بالبِيضِ الخِفاف إليكُمُ   مَرَحاً كأُسْـد في عَرِيـنٍ مُغْـرِفِ

حتى أتوكم في مَحَلّ بلادكم   فسَقَوْكُمُ حَتْفـاً ببيض ذُفَّـف

مستبصرين لنَصْر دين نبيِّهم   مستصغرين لكلِّ أمرٍ مُجْحف[2]

وممَّا يدلُّ على إدراك القوَّة التي يتمتع بها الشعراء النصيحة التالية التي أعطاها محمَّد لشاعره حسان بن ثابت: «اهْجُهُمْ - يعني قريشاً - فوالله لهجاؤك عليهم أشدّ من وقع السهام، في غَلَسِ الظلام، اهْجُهُم ومعك جبريل روح القدس»[3]. المهم في هذه الوصية أنَّ محمَّداً يوحي للشاعر بأنَّ عليه، مثله (أي مثل النبي) أن يتلقَّى الوحي من جبرائيل، أي إنَّه يدلّه على مصدر ديني للإلهام بدلاً من المصدر الوثني حتى الآن. ولكن قضت عدة قرون حتى بدأ الشعراء المسلمون التقيُّد بهذه الوصية. وهذا ما حدث، أوَّل ما حدث، في وسط فارسي.

2 - بلاغة القوَّة:

صراع محمَّد ضدّ الشعر، أو بالأحرى ضدّ الشعراء الوثنيين، لم يبق بلا نتائج.

---

(1) ابن رشيق، «العمدة»، الجزء الأوَّل، ص31.

(2) Guillaume: The Life of Mohammad, 483 f.

(3) ابن رشيق: «العمدة»، الجزء الأوَّل، ص31.

فقد انتزع من الشعراء أمرين: الأمر الأوَّل هو مصدر إلهامهم؛ إذ إنَّ الشاعر في الإسلام لم يعد من الممكن أن يستمد إلهامه من الشياطين؛ وإذا ما حدث في مكانٍ ما فقد كان يحدث إمَّا من باب التفكه أو الهزل المتعمد. والأمر الثاني هو أنَّه انتزع منهم الوظيفة التقليدية وهي مهمة الناطق باسم القبيلة. إذ إنَّ وحدة القبيلة، على الرغم من أنَّها لم تفقد أهميتها كلياً بين عشية وضحاها، فقد حلَّت محلها إلى حدٍّ بعيد «الأُمَّة» الإسلامية وبعد زمن قصير لا يتجاوز عدداً قليلاً من العقود الإمبراطورية الإسلامية التي نشأت عن طريق الفتوحات المتواصلة، أي بالتالي إمبراطورية الخلافة. فتحوَّل الشاعر من ناطق باسم القبيلة التي ينتمي إليها ويشاركها عاطفياً مصالحها إلى مدَّاح ومتزلف للبلاط وتعيِّن عليه، تكريماً له أو لعنة، أن يرفع الحكَّام إلى السَّماء مهما كان لديهم من نقاط قوَّة أو نقاط ضعف.

كان لهذا التطور تبعات أسلوبية، فقد أدَّى «ضغط الإنجاز» في قصور الخلفاء وفيما بعد في قصور الأُمراء والحكَّام، والمنافسة المستمرة بين الشعراء والسيف المسلَّط على رقبة الشاعر خوفاً من الغضب عليه، إلى خلق مناخ من التكلّف والسلاسة وتلميع الصور وإلى البحث عن المبالغة المفرطة المتبادلة، ونشأ بذلك ما سمَّاه هـ. فريدريش في حديثه عن شعر الباروك الإيطالي: «الإغراق في صنائع الأسلوب»[1]. وعلاوة على ذلك كان الخليفة يُجسِّد الشخصية السياسية الدِّينيَّة العليا على الأرض التي كانت قدرتها توصف بأبعاد كونية. وباختصار فإنَّ بلاغة القوَّة التي كانت موجودة في الشعر العربي القديم تضخمت الآن جداً وطفح بها الكيل. فعن طريق المديح المفرط أصبحت المبالغة في الكلام الأسلوب البلاغي المركزي. صحيح أنَّ استخدام المبالغة الزائدة من شعراء كبار في العصر الكلاسيكي من أمثال أبو تمام (المتوفى سنة 864) والمتنبي (المتوفى سنة 965) تسبَّب في نشوء خلاف أكاديمي حول ما إذا كان هذا الأسلوب متناسباً مع الحقيقة، لكنَّه لم يوقف حب الناس لشعرهم. بل بالعكس كان الكثيرون يتباهون علناً بالشعار القائل: «أفضل الشعر أكذبه»، وكانوا عند الضرورة يستندون في ذلك إلى ما جاء في القرآن من وصف للشعراء بأنَّهم ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾[2]. ومن بدا له هذا

(1) H. Friedrich: Epochen der italienischen Lyrik, 545 ff.

(2) سورة الشعراء، الآية 126.

غير كافٍ كان يسرد أحاديث نبوية تذكر كيف كان النبي يستمع موافقاً إلى قصائد ترد فيها صراحة أقوال تزيّف الحقيقة[1].

من الممكن إيضاح التطور بمثال بسيط وهو تشبيه الوجه الجميل (أ) بالقمر (ب). ففي البداية كان التشبيه أ مثل ب، ثم ما لبث أن حلَّ محله: أ هي ب؛ ولكن هذا بدوره تمَّ التخلي عنه وتعويضه بتشبيه فيه قدر من المبالغة: أ أجمل (أكثر صفاء وأكثر سطوعاً وإلخ...) من ب. إلَّا أنَّ هذا لم يكن ليكفي بل أصبحت أ هي مصدر الجمال الذي تتحلَّى به ب: فالقمر يستمد بريقه من وجه الحبيبة أو الحاكم. ولكن لم تزل تنقص هذه السلسلة من التدرج خطوة جوهرية ألا وهي: الاستعارة المجازية؛ فهي تكون موجودة، حسب الأسلوب الشعري العربي الفارسي القروسطي، عندما تحل ب محل أ، أي عندما يتحدَّث الشاعر عن البدر ويقصد الوجه الجميل.

هنا يبدأ حقل جديد تماماً ولا حدود له لبلاغة القوَّة ذلك أنَّ هذه الاستعارة المجازية تصبح ديناميكية ومشحونة بالسحر. وفي كثير من الأحيان يتمّ، حسب تعبير هـ. فريدريش، «تطبيع» الاستعارة أي التعامل معها كشيء حقيقي موجود فعلاً ثم إقامة علاقة بينها وبين صورتها الأصلية التي هي في حالتنا القمر في السَّماء. أي إنَّ ما يحدث هو نوع من الازدواجية: فالاستعارة تنفصل عن الصورة الأصلية وتبدأ به حياة مستقلة خاصة بها. لكن الصورة الأصلية أيضاً تعطي غالباً تفسيراً سحرياً آخر وذلك بأنَّ، جزئياً على الأقل، تشخصن، أي إنَّنا نحصل في حالتنا على الاستعارة المجازية للقمر المعتبرة قمراً حقيقياً إلى جانب القمر الموجود في السَّماء والمزوَّد بقدرة بشرية على التفاعل. عندئذٍ يستطيع الشاعر أن يعبّر عن دهشته من أنَّ هذه اللَّيلة ساطعة جداً لأنَّ فيها قمرين، قمر في السَّماء وقمر بين ذراعيه. أو إنَّه يستطيع الادّعاء، وهذا يمثّل تصعيداً آخر، بأنَّ القمر في السَّماء قد اختبأ خلف غيمة خجلاً من القمر على الأرض الذي يفوقه ضياءً وسطوعاً، وهو وجه حبيبته. عندما يصل الوصف إلى هذه الدرجة يكون الشخص الممدوح بهذا الشكل قد تزوَّد بقدرة سحرية فاعلة في الكون؛ وهذا المستوى من

---

(1) بيرغل، «أفضل الشعر أكذبه» M. Ajami: The Alchemy of Glory .

السحر هو الذي يتحرَّك عليه الشعر الفارسي اللاحق بأكمله (اعتباراً من القرن الثاني عشر على وجه التقريب).

ومن الممكن تحقيق القدرة الكونية عن طريق البلاغة بطريقة أُخرى كأن يُقال عن الأمير إنَّه يلتقط النُّجوم بحبله وإنَّ حزامه المزوَّد بالجواهر يفوق الجوزاء في ضيائه أو ما شابه. ومن الناحية الأُخرى يُؤدِّي الأسلوب المذكور في بعض الحالات، على سبيل المثال عند إجراء تشبيه طبيعي كتشبيه الخدّ بالوردة، إلى قدرة سحرية طبيعية يمكن أيضاً أن تظهر على كلا الجانبين، أي في الوردة المشخصنة جزئياً وفي الخدّ الذي يُحاكي الوردة بطريقة سحرية. كلّ هذا يُشكِّل الأساس اللغوي لـ«السحر الحلال» في الشعر الذي اشتهر به بشكل خاص الشعراء الفارسيون واستخدموه بمهارة فائقة وبخيال لا حدود له. ويشير الخلاف الذي دار بين الأدباء العرب حول المبالغة في الكلام أنَّ هذا النوع من السحر اللغوي كان لم يزل منبوذاً، أي إنَّه لم يكن قد أصبح مشروعاً تماماً في الوعي العام. ولقد احتاج الاقتناع بأنَّ الشعر يمكن أن يكون «سحراً حلالاً» إلى عدَّة قرون ليترسخ في أذهان الناس ويصبح مقبولاً، وقد استوطن في بادئ الأمر على أرض فارسية.

3 - «السحر الحلال» في الشعر:

بقي الشعر، إذاً، قوياً على الرغم من فقده كثيراً من قدراته نتيجة الحملة التي شنَّها النبي ضدَّ الشعراء الوثنيين. وكان أقوى ما يكون هناك حيث تُعظَّم الأمجاد الإسلامية ويُسخر من خصوم القوَّة الدِّينيَّة الجديدة، أي بصورة خاصة في مديح الخلفاء[1]، وبعد فترة من الزمن في مديح أُمراء الدويلات التي تنامت بصورة متزايدة مع تفكك دولة الخلافة وحلَّ جزئياً، في بادئ الأمر محل مدح الخلفاء ثم دحره كلياً بعد سنة1258. فكان الأدباء العرب يؤكدون على الدور القيادي للمديح والهجاء في الشعر؛ لا بل إنَّ بعضهم رأى فيهما الصنفين الوحيدين للشعر اللذين تشتق عنهما جميع الأصناف الأُخرى[2]. بقيت القصيدة الهادفة الشكل المركزي. غير أنَّ مدح الحاكم

---

(1) Sperl: Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early Ninth Century.

(2) ابن رشيق: «العمدة»، الجزء الأوَّل، ص121.

كان له تأثيره أيضاً على بقية الشعر. وسوف نتحدث في الفصل المتعلق بالمرأة عن رفع الحبيبة إلى مستوى الصنم المعبود. لكن الوصف المستفيض في القصيدة ذات المعنى العميق دخل أيضاً في حقل الجذب لقوّة البلاط[1].

وهذا يعني سحرنة الأشياء، غالباً ترمي في فضاء الكون، ساهمت فيه أيضاً صورة العالم المعروضة أعلاه والمتمثلة في التطابق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر. فُقاعات الرغوة المتصاعدة من الخمر، والشرارات المتطايرة من نار ليليَّة، ولمعان رؤوس الرماح، كلّ هذا كان يُشبَّه بالنُّجوم وعن طريق عكس هذه التشابيه حصل الشاعر على صور مناسبة لوصف السَّماء في اللَّيل. وهكذا أقيمت صلة بين الأرض والسَّماء، بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، وتمَّ شبكهما مع بعضهما وشحن الأشياء الأرضية بقوَّة كونية[2].

وهناك شكل آخر لهذه «القوَّة» الشعرية هو التشبيه بالأحجار الكريمة الذي كان، على سبيل المثال، منتشراً جداً عند وصف الزهور[3]. وحتى المأكولات دخلت بعض الذوّاقة ممَّن ينظمون الشعر في حقل الجذب للقوَّة الأرضية الكونية. وهكذا تبدو للمأموني (حفيد الخليفة المأمون)، حبَّات اللوز الجافة «لآلئ من العاج محاطة ـ وهذا ليس في البحر وإنَّما في البر ـ بأصداف عاجية»[4]، ويبدو البيض المقلي «كالذهب الخالص في بوتقة من الفضة الخالصة»[5]، والبطيخ الهندي «كعلبة من العاج محاطة بالزبرجد الذي يحتوي قطعاً من الياقوت في نتف من القطن»[6]، ورغيف الخبز الرمضانية «كالبدر الساطع في أوَّل الشهر»[7]. وهذا إمَّا أن يكون تلاعباً هزلياً أو سخرية مع الأسلوب السائد في زمانه.

---

(1) Bürgel: Die ekphrastischen Epigramme des Abū Tālib al-Ma'mūnī.

(2) Bürgel: Man, Nature and Cosmos... in the Poetry of Ibn Khafāja.

(3) هناك أمثلة كثيرة عند: G. Schoeler: Arabische Naturdichtung.

(4) Bürgel: Die ekphrastischen Epigramme des Abu Talib Al-Ma'muni Nr. 57.

(5) بيرغل: المصدر السابق، رقم 84.

(6) بيرغل: المصدر السابق، رقم 65.

(7) بيرغل: المصدر السابق، رقم 85.

يشبه عبد القاهر الجرجاني، وهو دون أدنى شك صاحب أهم كتاب في علم الشعر في العصر العربي الوسيط، وهو فارسي كتب باللغة العربية في القرن الحادي عشر (توفي سنة 1078)، يشبه في كتابه، المترجم من هـ. ريتر الذي لا يقل عنه كفاءة، الشعر بالكيمياء ويعتبره نوعاً من السحر. «وينبغي أن تعلم أن باب التشبيهات قد حظي من هذه الطريقة بضرب من السحر لا تأتي الصفة على غرابته، ولا يبلُغ البيان كُنه ما ناله من اللطف والظرف فإنه قد بلغ حدّاً يَرُدُّ العَزوفَ في طباع الغَزِل، ويُلهي الثكلان عن الثكل، وينفث في عُقَد الوحشة، وينشُد ما ضلّ عنك من المسرّة، ويشهد للشعر بما يُطيل لسانه في الفخر، ويُبين جملة ما للبيان من القُدرة والقدر»[1]. «هذا الفن يجعل تتوهّم أن الجماد الصامت في صورة الحيّ الناطق، والمواتُ الأخرس في قضية الفصيح المُعرب والمبيّن المميّز، والمعدومُ المفقود في حكم الموجود المشاهَد كما قدّمتُ القول عليه في باب التمثيل حتى يكسب الدنيّ رِفعةً والغامض القدرِ نباهة. وعلى العكس يغضُّ من شرف الشريف، ويطأ من قدر ذي العزّة المنيف، ويظلم الفضل ويتهضّمه، ويخدِش وجه الجمال ويتخوّنه، ويُعطى الشبهة سلطان الحجّة، ويردّ الحجّة إلى صيغة الشبهة، ويصنع من المادّة الخسيسة بِدَعاً تغلو في القيمة وتعلو، ويفعل من قلب الجواهر وتبديل الطبائع ما ترى به الكيمياء وقد صحّت، ودعوى الإكسير وقد وضحت، إلّا أنها روحانية تتلبّس بالأوهام والأفهام، دون الأجسام والأجرام»[2].

من الواضح أنّ هذا المؤلف لم يجد بعد ضرورة لشرعنة مثل هذا السحر. فعبارة «السحر الحلال» غير موجودة عنده، كما أنّها غير موجودة أيضاً في كتاب «غاية الحكيم»، المرجع العربي الكبير عن السحر الذي يعود إلى القرن الحادي عشر والذي ورد فيه الحديث النبوي المزعوم: «إن من البيان لسحراً»[3]. كان لم يزل وإن كان في نهايته زمن الصراحة الكبرى، الزمن الذي أتاح مجالاً رحباً لنشاط القوى الدُنيويّة في البيت المقدّس الهائل الاتساع للإمبراطورية الإسلامية العالمية. في تلك القرون، وخاصة في القرنين العاشر والحادي عشر، كان لم يزل هناك، وإن كان في بعض

(1) أسرار البلاغة، النص 262، الترجمة، 306.

(2) أسرار البلاغة، النص 317، الترجمة 369 وما بعدها.

(3) غاية الحكيم، ص9.

الحالات المنفردة، لعب ماجن مع الجن (لا بل مع إبليس شخصياً) الذين كانوا يتباهون بأنّهم مصدر إلهامهم أو إنّ لهم اتصالاً بهم. وهناك قصيدة حب ماجنة تعبّر عن هذا الموضوع للشاعر أبي نواس (حوالى 757 ـ 815)، الذي يمكن اعتباره أناكريون[1] الشعراء العرب لأنّه كان رشيقاً وشاعرياً مثله، لكنّه كان يختلف عنه بلغته الماجنة في كثير من الأحيان:

«لمّا جَفَاني الحبيبُ، وامتَنَعَتْ	عنّي الرّسالاتُ منْهُ والخَبَرُ
اشْتَدَّ شوْقي، فكادَ يَقْتُلُني	ذِكْرُ حَبيبي، والهمّ والفكَرُ
دعوتُ إبليسَ، ثمَّ قلتُ لهُ	فِي خلْوَةٍ، والدّموعُ تَنْهَمِرُ
أما تَرَى كيْفَ قد بُليتُ، وقدْ	أقْرَحَ جفْني البكاءُ والسَّهَرُ
إنْ أنتَ لم تُلْقِ لي المودّةَ في	صدْرِ حبيبي، وأنتَ مُقتدِرُ
لا قلْتُ شِعْراً، ولا سمعْتُ غِناً	ولا جَرَى في مَفَاصِلي السَّكَرُ
ولا أزالُ القُرْآنَ.. أدرُسُهُ	أرُوحُ في دَرْسِهِ وأبْتكِرُ
وألْزَمُ الصَّوْمَ، والصَّلاةَ، وَلا	أزالُ، دَهْري، بالخيرِ آتمِرُ
فما مَضَتْ بعْدَ ذاكَ ثالِثَةٌ،	حتّى أتاني الحَبيبُ يعتذِرُ»[2]

تهديد أبي نواس بأنّه سيتوقف عن نظم الشعر إذا لم يساعده الشيطان يقدم الشعر على أنّه شيء مقبول من الشيطان لكنّه لا يصفه صراحة بأنّه من وحي الشيطان. غير أنّ هناك أقوالاً أيضاً تفعل ذلك دون تورية أو تمويه. بعد أقل من قرنين بعد أبي نواس نجد مثل هذه الأقوال عند الناقد الاجتماعي الظريف بديع الزمان الهمذاني (969 ـ 1008) مبدع ما يُسمّى «المقامات» وهي مشاهد هزلية مقتضبة حول بطل يظهر بتحولات مختلفة وهو مثقف أصبح بلا موطن بسبب الحرب. في أحد هذه المشاهد يلتقي البطل أبو الفتح الإسكندراني برجل متقدم في السن يجرّه من خلال الحديث إلى التحدث عن الشعر ثم يكشف له بعد بعض الوقت أنّه الشيطان: «كنت أكتمُك حديثي، وأعيش

(1) أناكريون: شاعر غنائي يوناني (560 478ق.م) ضاعت أكثر قصائده. تنسب إليه أشعار مجونية منحولة (المنجد في اللغة والأعلام).

(2) الديوان، ص291.

معك في رخاء، لكنَّكَ أَبَيْتَ فخذ الآن، فما أحدٌ من الشعراء إلّا ومعه معينٌ منّا، وأنا أمليت على جريرٍ هذه القصيدة، وأنا الشيخ أبو مُرَّة»[1].

وهناك مثال معبر آخر نجده عند الشاعر الشكوك الضرير أبي العلاء المعري (973 ـ 1057) من سورية. في حكايته الظريفة «رسالة الغفران»، وهي تهكم ساخر من التصورات الإسلامية للحياة الآخرة، يلتقي البطل في العالم الآخر مع عفريت. هذا الذي اسمه أبو هدرش الخيتعور من قبيلة الشيصبان، بعد فعل منكرات شنيعة تحدَّث عنها في قصيدتين مرموقتين، بالدخول في الإسلام وحجز له بالتالي مكاناً في «جنّة العفاريت»[2].

وعند سؤاله عن شعر الجن أجاب:

«وهل يعرف البشر من النظيم إلّا كما تعرف البقر من علم الهيئة ومساحة الأرض؟ وإنّما لهم خمسة عشر جنساً من الموزون قلَّ ما يَعْدوها القائلون، وإنَّ لنا لآلاف أوزانٍ ما سمع بها الإنس، وإنما كانت تخطر بهم أُطَيْفالٌ منّا عارمون... ولقد نظمتُ الرجز والقصيد قبل أن يخلق الله آدم بكور أو كورين. وقد بلغني أنكم معشر الإنس تلهجون بقصيدة امرئ القيس:

قِفَــا نبْــكِ مِــنْ ذِكْــرَى حَبِيــبٍ ومَنْــزِلِ

وتحفّظونها الحزاورة في المكاتب، وإن شئت أمليتك ألف كلمةٍ على هذا الوزن... وكلُّ ذلك لشاعر منّا هلك وهو كافرٌ، وهو الآن يشتعل في أطباق الجحيم»[3].

وأخيراً نذكر نصّاً مثيراً آخر، هذه المرَّة بريشة شاعر أندلسي اسمه ابن شُهيد (992 ـ 1035). في رسالة له بعنوان «رسالة التوابع والزوابع» يصف اجتماعاً كاملاً لعفاريت جميعهم شياطين يلهمون الشعراء. في جميع هذه النُّصوص لا يدور أي حديث عن «السحر الحلال» ولا يشعر المرء بأيِّ ضغط لشرعنته. ومع ذلك يجب أن

---

(1) المقامة السادسة والثلاثين، المقامة الإبليسية.

Rotter: Vernunft ist nichts als Narretei', 162.

(2) رسالة الغفران، الجزء الأوّل، ص289 وما يليها.

(3) المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص291 وما بعدها.

يكون موجوداً في ذلك الزمان؛ فالمعري، على الأقل، كان يعتبر وهو على قيد الحياة من أكبر زنادقة الإسلام.

في القرن العاشر ألَّف إخوان الصفاء في البصرة موسوعتهم الفلسفية الكبيرة التي تحدَّثنا عنها مراراً في الفصول السابقة. هناك يرد في فصل السحر تعبير «السحر الحلال» كوصف لكل ممارسة سحرية مفيدة للإسلام[1] هذا التعبير الذي يفترض علاقة جديدة مع السحر بوجه عام، هذه العلاقة التي لم يكن إخوان الصفاء آخر من مهَّد لها الطريق يجد مدخلاً لدى الشعراء الفارسيين. وبينما كان الشاعر العربي القديم يرى نفسه في تواصل مع الجن وأنّه يملك قدرات سحرية، فإنَّ الشعراء الفرس يستمدون إلهامهم من الملائكة وصاروا يمنحون نفسهم أبعاداً قرآنية للإنسان الكامل. وهذا ما سنُبيِّنه في النُّصوص التالية لشاعرين من أكبر شعراء إيران: العبقري إلياس بن يوسف نظامي (1141 ـ 1209) من گنجة، الذي تُعدُّ ملاحمه الشعرية الخمس من أهم ما أنتجه الشعر الفارسي، والشاعر الرقيق الكثير المعاني حافظ.

من المؤكَّد أنَّ إبداع نظامي الشعري قد سبقته تأمُّلات معمقة عن جوهر وغاية الشعر؛ إذ إنَّه في مقدِّمة ملحمته الأولى «مخزن الأسرار» يُقدِّم نفسه للقارئ كشاب مثقف لديه مفهوم واضح وناضج[2]. فهو يطالب، من جهة، بشعر ديني، أي بشعر يمنح صفة القدسية، لكنَّه، من الناحية الأُخرى، يُقدِّم نفسه كساحر كبير ينتصر في الصراع مع السحر الحرام الذي يُجسِّده المَلَك الساقط المذكور في القرآن هاروت ﴿ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ ﴾[3]. وهكذا يقترب الشعر في مقطع «تفوُّق الكلام المنظوم على الكلام المنثور» من النبوة:

إنَّ الشعراء بلابل على عرش السَّماء

لا مثيل لهم في الأرض

(1) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص314 وما بعدها.

(2) انظر بخصوص ما يلي، بيرغل: نظامي عن اللغة والشعر.

(3) سورة البقرة، الآية 102.

مفتونون من لهب الأفكار
ومع الملائكة من أصل واحد
الذي ينسج حجاباً للأحاجي، الشعر،
وبريق الحجاب هي النبوة
في جيش الكبار دخلوا
في المقدَّم الأنبياء وبعدهم مباشرة الشعراء[1]

وبينما كان سنائي (توفي سنة 1141)، وهو شاعر مهم قبل نظامي، قد تحدَّث عن صعوبة التوحيد بين الشعر والدِّين («الشرع»)[2]، فإنَّ هذا الربط، بالنسبة إلى نظامي، شرط لا غنى عنه للشعر الصحيح وللقدرة الناتجة عن ذلك كما يقول في أبيات مستنداً إلى كلمات سنائي:

قبل أن تحصل على الشهرة في الشريعة
إيَّاك أن تنصرف إلى الشعر
فعن طريق الشريعة يصل بك الشعر بعيداً
إلى درجة أنَّ نطاقك يشع حتى الجوزاء
فالشعر يعطيك مكاناً عند شجرة (السدرة)[3]
يعطيك السلطة في مملكة الأفكار
والشعر يمنحك شهرة الأُمراء
لأنَّ الشعراء هم أُمراء الكلام[4]

في نهاية المقدِّمة يأتي بعدئذٍ تمجيد الذات، تسمية نظامي نفسه ساحراً تقياً مع كفاءات فلكية:

---

(1) مخزن الأسرار، ص41.
(2) De Bruijn: of Piety and poetre, XVII, 139.
(3) ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: 14].
(4) هذه الجملة ترد باللغة العربية في النص الفارسي، مخزن الأسرار، ص43.

كل ما هو موجود، قديم أو جديد
مفتون بي ساحر الكلام
صنعتي سرقت صبر السَّحَرة
سِحري رُقًى يخدع الملائكة
سحري الحلال صار قُوْت السَّحَر
ينسخ نسخة هاروت[1][2].

ومن الجدير بالملاحظة أيضاً موضوع التنافس الذي يمتد، بالمناسبة، عبر أعمال نظامي كاملة[3].

بخصوص موضوع القدرة عند نظامي نورد هنا بعض الأبيات من قصيدته الرائعة «ملك الملوك» التي يرسم فيها صورة لنفسه. تتألف هذه القصيدة من 58 بيتاً ومقسَّمة إلى جزأين. في الجزء الأوّل يبني نظامي قدرته السحرية الكونية، وفي الجزء الثاني يُقدِّم نفسه كإنسان مذنب يحتاج إلى رحمة الله، أي إنَّها قصيدة تعبّر شعرياً بصورة مقنعة عن قطبي علم الإنسان الإسلامي[4]:

ملك الملوك في المرتبة، أنا، بنبل الأفكار

......

في مملكة الشعر حيث كلمتي تحيا إلى الأبد
لم يطرق أحد غيري باب الجلالة (الإلهيَّة)[5]

نجد الشعور الذاتي نفسه بالقدرة السحرية الكونية والمقدَّسة دينياً عند شعراء فارسيين آخرين أيضاً في تلك الحقبة. وسنوضح هذا في الختام ببعض الأبيات من شعر حافظ الذي كان غوته يحترمه جداً إلى درجة أنّه سمَّاه «حافظ المقدَّس» وقال له:

---

(1) مخزن الأسرار، ص45.

(2) M.Glünz: Die Astrologie in Nizamis Khamsa.

(3) Bürgel: Der Wettstreit zwischen Plato und Aristotetes im Alexander-Epos des persischen Dichters Nizami.

(4) انظر الفصل الأوّل، البند 6، الفقرة أ.

(5) ديوان نظامي، ص116 وما يليها.

كما أنت تشرب وتحب

Wie du zu trinken und zu lieben

لنا، نحن التوأم، مشترك[1]!

Sei uns, den Zwillingen, gemein

وضع حافظ فنه الشعري، مثل نظامي، على مقربة من النبوة أيضاً، لكنّه تميّز عنه في اللهجة التي تختلف عن العاطفية الزائدة عند نظامي بالأسلوب اللطيف اللعوب الذي تتخلّله في كثير من الأحيان الفكاهة والتهكم. لنبدأ ببيت جاء في نهاية قصيدة غزل فاتنة تتحدّث عن أبدية حبّه، يدّعي فيه لشعره وبالتالي لنفسه الوجود القبلي الذي يقتصر على الأنبياء وحدهم وعلى النموذج البدئي للإنسان الكامل مع تجسداته:

كان شعر حافظ في عهد آدم في روضة الأبدية
ورقة الزينة في دفتر النسرين والورود[2]

فكما يعطي حافظ شعره هنا أبعاداً تحطم الزمان، يعطيه في أبيات أُخرى قدرة تحطم المكان. سأستغني عن ذكر جميع الأبيات التي يسجل فيها حافظ احتلال شعره العالم بأسره. بلا مبالاة يستبق المستقبل ويزعم أنّ أناشيده تغنّى وتنال الإعجاب في اليونان ومصر وفي كشمير والصين. لكنّه لا يبقى مقتصراً على المناطق الأرضية[3]. بل إنّ شعره يخترق الأفلاك أيضاً:

في السّماء لا عجب في أنّ الزّهرة تلحّن
شعر حافظ وتجعل حتى المسيح يرقص[4]
في الصباح دوى عند عرش اللّه صوت. العقل الإلهي قال:
حقاً، تدوي كأن ملائك تصدح عن ظهر قلب أغاني حافظ[5]

---

(1) الديوان الشرقي الغربي: قصيدة Unbegrenzt في «كتاب حافظ».

(2) الديوان، رقم 206.

(3) أمثلة في Bürgel: Le poète et la poésie dans L'œuvre de Hafez.

(4) الديوان، ص4.

(5) المصدر السابق، ص199.

يندرج في هذا السياق تسمية حافظ لشعره بأنّه «خمر» و«ماء الحياة»[1]. لا بل إنّه بتلك المبالغات التي تحدّثنا عنها أعلاه يضعه فوق نبع الحياة الذي يحميه خضر الخالد في الظلمة الحالكة ويعلّل في الوقت نفسه تلك الظلمة بـ«أسباب خيالية رائعة»: «لقد نشر خضر حجاب الظلمة (حول ماء الحياة) لأنّه بدأ بالخجل أمام شعر حافظ وطبيعته الشبيهة بماء الحياة»[2].

قبل أن ننهي المقطع المتعلق بقدرة نظامي وحافظ لا بُدَّ من أن نشير إلى أنّها قدرة دون عنف، إنّها قدرة تتخلّى صراحة عن العنف ويدين استغلال العنف وإساءة استعماله باسم الدِّين. بضعة أبيات تكفي لتوضيح ذلك.

يقول نظامي عن نفسه:

طالما وُجدتُ لم أوْذِ بعنف[3]
ولا جناح نملة
تحمَّل الألم ولكن لا تؤلم
فالأفضل أن تتألم من أن يتألم الآخرون (بواسطتك)[4]

ونسمع كلاماً مشابهاً عند حافظ:

لم نحتل مملكة السلام بالجيوش
ولم نبنِ عرش القوَّة بالعنف[5]
أن أشرب معك بعض كؤوس الخمر فما في ذلك؟
فالخمر عصير العنب وليس عصير دمكم[6]
إنّي ممتن جداً لذراعي أنّي لا أملك القوَّة لتعذيب الناس[7]

---

(1) المصدر السابق، ص31، 382.
(2) المصدر السابق، ص305.
(3) ليلى ومجنون، ص44، سطر 14.
(4) المصدر السابق، ص45، سطر 9.
(5) الديوان، ص365، 5.
(6) المصدر السابق، ص20، 7.
(7) المصدر السابق، ص323، 6.

مهما بدا شعر حافظ في ضوء مثل هذه الأبيات واضحاً فإنَّ هناك خلافاً على تفسيره يتعلَّق بمشكلة الأسلوب. وبما أنَّ هذا له صلة بالتعارض القائم بين الدنيوي والدِّيني فينبغي شرحه بصورة أكثر تفصيلاً فيما يلي.

4 - لغة دينية باستعمال دنيوي:

نتيجة اختيار اللغة العربية كوعاء للوحي الإلهي دخل الأسلوب الدِّيني إلى كامل اللغة وخاصة الأسلوب القرآني وبالتحديد ما يُسمَّى السجع أي النثر المقفى. كان استعمال السجع لأغراض دنيوية محرماً فترة طويلة من الزمن. كان استعماله مقتصراً على خطبة الجمعة في المساجد وعلى افتتاحيات الكتب التي يعبّر فيها عن الشُّكر لله ويقدِّم فيها الغرض المشروع لتأليف الكتاب. وبعد استعماله في المراسلات الرسمية انتقل شيئاً فشيئاً إلى اللغة الدنيوية وبلغ ذروته في مقامات بديع الزمان الهمذاني والقاسم بن علي الحريري.

كان وما زال المسلمون المتدينون يستعملون آيات القرآن وأقوال النبي باستمرار، فهي تُشكِّل بنية تفكيرهم وتطغى قليلاً أو كثيراً على لغتهم. وكتب الأدب في العالم الإسلامي مملوءة بشواهد وتلميحات إلى النُّصوص الدِّينيَّة.

وفي اللغات غير العربية تظهر على الفور مثل هذه الشذرات من الكلمات العربية، وأن يُساء استعمالها دينياً فهذا أمر لا يحتاج إلى برهان. فمن المعروف أنَّ ضغط الشرعنة أدَّى إلى تزوير عدد لا حصر له من الأحاديث النبوية[1]. إذ إنَّ الناس غير الشرفاء كانوا يعرفون، وما زالوا، كيف يغطون ممارساتهم الشريرة بنصوص دينية مزوَّرة ـ وهذا موجود بطبيعة الحال في الأديان الأُخرى.

أمَّا المثير بالنسبة للمؤرخ الأدبي فهو ليس التزيين الدِّيني للنصوص الأدبية وإنَّما كشف الاستعمال الماجن للغة الدِّينيَّة في النُّصوص الأدبية. وسنذكر هنا بعض الأمثلة على كلا الحالتين: هناك شاهد بارز قديم على استعمال صيغ دينية بصورة ماجنة نجده عند أحد الخلفاء الذي لا يعود الفضل في شهرته إلى هذا المنصب وإنَّما إلى شعره

(1) انظر الفصل الرابع، الفقرة 3، ب.

وهو الوليد بن يزيد الذي تولّى الخلافة سنة 743 ـ 744 لمدة ثمانية عشر شهراً. نقرأ في إحدى قصائده ما يلي:

أُشْهِدُ اللَّهَ والملائكةَ الأبـ ـرار والعابدين أهلَ الصلاحِ
أنني أشتهي السَّماع وشربَ الـ ـكأس والعض لخدود الملاح
والنديمَ الكريم والخادمَ الفا رَهَ يسعى عليّ بالأقداح[1]

نجد هذه اللهجة الماجنة مرّة أُخرى بعد مرور نصف قرن عند أبي نواس الشاعر الذي اشتهر بحبّه للخمرة واللهو في أوائل العصر العبّاسي (حوالى 757 ـ 815). فهو، كالوليد، لم يكتف بالجهر بحبّه الخمر والغلمان بل جعل من الخمرة رمزاً لدين اللذة وافتخر بنفسه كشارب للخمر كما يتبيَّن من البيت التالي:

يخرّ لصرف الراح في السُّكر ساجداً وإن مزجت صلّى عليها وكبّر[2]

في قصيدة مطولة يتحدَّث أبو نواس عن حديث مع عالم دين («فقيه») يصفه بأنّه «متضلع جداً بأُمور الدِّين والشرع وواسع الاطلاع في العلم والحديث النبوي». يدور الحديث عن واجبات المسلم؛ الأجوبة التي يعطيها الفقيه للشاعر مبهمة أو ماجنة صراحة وتحثُّ على العيش حياة داعرة. سأقتطع من القصيدة الفقرة المتعلقة بالجهاد فقط. كان جواب الفقيه هنا كما يلي:

قلت: الطُّغاةُ؟ فقال لي: لا تغزُهمْ ولَوْ أنّهمْ قَرُبُوا من الأنبارِ
سالِمْهُمْ، واقْتَصَّ من أوْلادِهمْ إنْ كنتَ ذا حَنَقٍ على الكفّارِ
واطْعَنْ برمْحكَ بَطْنَ تلك، وظهر ذا هذا الجهادُ فنعْمَ عُقْبَى الدارِ[3]

لا شكَّ في أنَّ القارئ يُلاحظ أنَّ أبا نواس نقل الجهاد في هذه الأبيات إلى المجال الشهواني، كما فعل في مكان آخر حيث وصف جلسة الشراب كمعركة[4]. فالرمح يصبح مجازياً جنسياً والنصيحة تدعو إلى التمتع جنسياً مع غلمان المسيحيين

(1) الأغاني، الجزء السابع، 22.
(2) ديوان أبي نواس، تحرير فاغنر، ج3، ص161.
(3) ديوان أبي نواس، ص201، 11 ـ 14 دار الكتاب العربي
(4) فاغنر: أبو نواس، ص134 وما بعدها Wagner: Abū Nuwās .

أو الكفّار على الوجهين. يصل المجون إلى ذروته في الاستشهاد بالآية القرآنية: ﴿فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾[1]. وما يمكن أن يكون في سياق الجهاد عزاء للشهداء هو هنا (مع الأمل في الحصول على الحور العين) ماجن أيضاً، لكنّه في الوقت نفسه وهذا ما نجده عند أبي نواس في كثير من الأحيان نوع من السخرية المسالمة من الجهاد. ويمارس هذا الشاعر لعبة ماجنة مشابهة مع الحديث في مجموعة كاملة من القصائد. «تقدم في هذه القصائد أحاديث مختلقة تحبّذ الحياة المستنكرة أو تدعو لها، وتنسب إلى سلسلة من الرواة المحترمين»[2]. ويذكّرنا هذا بتلك الفكاهات الماجنة الواردة في حكايات «ألف ليلة وليلة» التي تحاول فيها جاريتان أو ثلاث من جواري هارون الرشيد إثبات حقّها في عضو معيَّن من جسم الخليفة استناداً إلى أحاديث تتعلّق بحقّ ملكية الأرض وزراعتها[3].

يبلغ الاستعمال الساخر للغة الدِّينيَّة ذروته في مقامات الهمذاني (969 ـ 1007) والحريري (1054 ـ 1122)، ثم في الرحلة الساخرة لأبي العلاء المعري (973 ـ 1057) إلى العالم الآخر «رسالة الغفران». لنتحدَّث أوّلاً باختصار عن مقامات الهمذاني. يكفي إلقاء نظرة سطحية على مشاهد هذه السلسلة من المغامرات المنحوسة والمضحكة، مع بطل يظهر دوماً وأبداً بتحولات جديدة، لكي يتبيَّن أنَّ الحكاية فيها كثير من التهكم والسخرية. إلّا أنَّ هذا البطل «أبو الفتح» الإسكندراني يظهر مراراً وتكراراً بأدوار «متدينة»، ومنها، مثلاً، ظهوره في دور بائع التمائم[4]، أو الواعظ الذي يوجِّه كلامه إلى الناس[5]، أو البيزنطي الداخل في الإسلام والذي يدعو الناس إلى الجهاد ويجمع التبرعات[6]. وهناك مقامتان يظهر فيهما بصفة إمام، مرة يطيل الصلاة ثم ينشل بعد ذلك النقود من جيوب المصلين[7]، ومرة

---

(1) سورة الرعد، الآية 24.

(2) فاغنر: أبو نواس، ص120 وما بعدها (مع أمثلة).

(3) ليتمان Littmann، ألف ليلة وليلة، الجزء الثالث، ص447 ـ 448.

(4) مقامات الهمذاني، رقم 23.

(5) المصدر السابق، رقم 27.

(6) المصدر السابق، رقم 18.

(7) المصدر السابق، رقم 10.

أخرى يشاهد بعد وقت قصير من أدائه الصلاة في الجامع جالساً في إحدى الحانات يشرب الخمر ويغني[1].

اللعبة نفسها نجدها عند الحريري أيضاً. هنا أيضاً يضع البطل مراراً وتكراراً قناعاً دينياً، وهو، على سبيل المثال، قناع المنقذ القوي. صحيح أنَّ البركة التي يُقدِّمها البطل أبو زيد السروجي لركاب السفينة لحمايتها من الأنواء البحرية مقابل سفره معهم مجاناً، لم تكن قادرة على حمايتهم من العاصفة الهوجاء؛ إلّا أنَّ هذا لم يمنع بطلنا من أن يُقدِّم نفسه، في الجزيرة التي قذفته إليها العاصفة، للملك الذي كانت زوجته تعاني أوجاعاً مؤلمة منذ زمن طويل، كطبيب خبير في كتابة التمائم والحروز ويكتب التميمة المناسبة التي كان لها هذه المرة المفعول الإيجابي. تستشهد المقامات بنصوص البركات والتمائم؛ يتعلَّق الأمر، وخاصة في البركات، بلغة دينية تهكمية واضحة[2].

وهناك مثال مثير نجده في المقامة الثالثة (عند روكّرت: الثانية) حيث يصطنع البطل الشلل لكي يستجر عطف الناس وبالإضافة إلى ذلك لا يكفّ، كالعادة، عن الثرثرة. وعند سؤال الراوي الوهمي، في وقت لاحق، عن هذه المناورة الخادعة يبرّر فعله في بادئ الأمر بوضعه اليائس، لكنَّه يشير إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[3]، وذلك إذا لم يشاركوا في الجهاد. القصيدة الصغيرة التي يقدّم فيها البطل عذره مبنية بحيث إنَّ الشاهد من القرآن يندرج فيها بلا قسر ويظهر في ختام المقامة كلها كمغزى للفكاهة:

فإن لامني القوم قلت اعذروا　　　فليس على أعرج من حرج

إنَّ المعنى النهائي والعميق للمقامات يكمن في أنَّها تكشف قدرة اللغة، سلطان اللغة، وخاصة اللغة الدِّينيَّة وتبحث في خلفياتها.

والآن لنلق نظرة قصيرة على «رسالة الغفران» المذكورة أعلاه، أي ذلك الغفران الذي يحصل عليه بعض الشعراء العرب هذا ما يريده مؤلفها أبو العلاء المعري بعد

(1) المصدر السابق، رقم 50.

(2) رقم 39؛ عند روكّرت رقم 32 (تحولات أبي زيد السروجي).

(3) سورة النُّور، الآية 61.

موتهم على الرغم من اللهجة الوثنية لقصائدهم. هنا يتمّ التهكم، كما ذكرنا، على التصورات الشعبية عن الجنّة، ولكن، إلى جانب ذلك، أيضاً على التفكير الشكلي للشريعة، وأخيراً على التصورات اللاهوتية أو بالأحرى على تطبيقها الساذج. ومن المشاهد الظريفة بشكل خاص ذلك المشهد الذي تتحول فيه وزّة فجأة إلى فتاة بارزة الصدر وخبيرة بعلم العروض وبُحوُر الشعر، وتجيب على السؤال: «ألم تكوني الساعةَ إِوَزَّةً طائرة، واللّهُ خلقك مهديَّة لا حائرة؟ فمن أين لكِ هذا العلم؟»، بسؤال معاكس ملؤه الاتهام: «وما الذي رأيت من قدرة بارئك؟»[1].

كان هناك مجال هام لاستخدام اللغة الدِّينيَّة لأغراض دنيوية منذ أقدم الزمان ألا وهو مجال الشعر الغزلي كما سنُبيِّن في موقع لاحق من هذا الكتاب[2]. ولكن الأسلوب المتبع هناك لم يكن يرمي إلى أهداف تهكمية ساخرة بل بالعكس إلى تقديس الموضوع المطروح، ألا وهو الحب. وهذا يقودنا إلى الصورة الانعكاسية لما عالجناه آنفاً، وهو تقديس اللغة الدنيوية.

5 - تقديس اللغة الدنيوية:

كما تبيَّن لنا أعلاه تمَّ تحويل اللغة الدنيوية في بداية الإسلام باستعمالها في النُّصوص الدِّينيَّة، القرآن والحديث، إلى لغة دينية (قدسية). ذلك أنَّ هدف الإسلام كان موجهاً إلى «قدسنة» شاملة للحياة، أي إلى إدخال الدِّين في جميع جوانب الحياة، وبالتالي، في نهاية المطاف، إلى قدسنة شاملة للغة. ولقد خطا خطوة مهمَّة في هذا الاتجاه التصوف بتقسيمه الثنائي للوجود القائل بأنَّ جميع ظواهر العالم لها وجهان: وجه خارجي ووجه داخلي وأنَّ هذا الوجه الداخلي هو الجانب الإلهي للخليقة. وبما أنَّ الصوفية كانت تؤمن، فضلاً عن ذلك، مثل البلاد الغربية في القرون الوسطى، بتشابه الوجود (analogia entis)، فإنَّ الأشياء المحسوسة ما هي إلَّا إشارة إلى شيء أعلى، أي يجب فهمها على أنَّها رموز. وهذا ما أعطى الصوفيين، وخاصة الشعر الصوفي، الإمكانية للتعبير بالكلمة عن الأُمور الدنيوية بحيث تنتج

---

(1) رسالة الغفران، الجزء الأوّل، ص212 وما بعدها.

(2) انظر الفصل الثاني عشر، البند 6.

عن ذلك معانٍ أعلى وذات قدسية. ويستند لُبّ هذا التقديس للغة إلى الآية القرآنية القائلة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[1]. أدّى هذا التعدُّد في المعاني إلى زيادة قدرة اللغة زيادة هائلة، ونحن نفهم ماذا كان يعني الرومي بقوله: «اللغة سفينة والمعنى بحر»[2]. وبالفعل فإنَّ جلال الدّين الرومي أدخل، ما لم يفعله أي صوفي آخر غيره، عالم الظواهر بكامله في رمزيته وحوَّل بذلك الدنيوي، الذي يتحدَّث عنه، إلى ديني قدسي.

ويظهر هذا التقديس للدنيوي، لا بل للوثني، بأجلى صورة في التصوف في مثال استعمال لغة العشق وجميع عبارات الخمر والسكر الدنيوية في الأصل لوصف التغزل بالله والسكر في حُبِّه. وبينما كان استعمال اللغة الدِّينيَّة في قصائد الخمر عند أبي نواس ذا ملامح استفزازية صارخة فإنَّ استعمال الخمر كتعبير مجازي عند الصوفيين أصبح، في إطار القدرة المقدسة حتى العظم، مشروعاً، لا بل إنَّه يساهم في زيادة القدرة الصوفية. ويجدر بنا أن نذكِّر هنا بأنَّ المقدَّس والمحرَّم يُعبّر عنهما في اللغة العربية بكلمتين متشابهتين جداً: الحرم = المقدَّس؛ والحرام = الممنوع أو المحرَّم. وبتعبير آخر: الخمر الذي وُعد به المسلمون في الحياة الآخرة موضوع تحت تصرف الصوفيين في الحياة الدُّنيا، لا بل إنَّهم سكارى به منذ الأزل:

قبل نشوء الجنان والكرمة والخمر
خبرت روحي من خمرة اللّه نشوة الأبدية[3]

إنَّ عنصر ازدواجية المعنى أو تعدُّد المعاني، الذي يتخلَّل لغة الشعراء كالرومي وغيره، ليس مكسباً فقط؛ بل إنَّه يحمل في طيَّاته بذرة الشك والمبهم. فما لبث هذه الظاهرة أن انتشرت بعد وقت قصير في الشعر الفارسي بأكمله وانتقلت أيضاً إلى الأشعار الشقيقة التركية والهندستانية وإلخ... ثم أصبح تعدُّد المعاني الأسلوب الشائع، وأصبح التلاعب اللغوي الفاقع غاية بحدِّ ذاته. ووصلت هذه التقنية الشعرية إلى ذروتها

(1) سورة البقرة، الآية 26.
(2) Bürgel: Speech is a Ship and Meaning is the Sea.
(3) الرومي: ديوان، رقم 731، الجزء الأوّل؛ Bürgel: Licht und Reigen, Nr.2.

عند حافظ الذي تتجسّد في شعره مشكلة أساسية أو ملمح جوهري حسب نظرة المرء إلى الأمور للرُّوح الفارسية الإسلامية.

6 - حافظ:

يُعدُّ حافظ أكبر شاعر فارسي. ولا تكمن قدرته في أشعاره وحسب وإنّما أيضاً في أهميته وحب الناس له. فمجلد قصائده الصغير نحو 500 قصيدة غزل وبضع عشرات من القصائد الرباعية والمثنوية القصيرة (قصائد مزدوجة الأبيات وذات قوافي مختلفة) هو الكتاب الوحيد في كثير من البيوت إلى جانب القرآن، إن لم يكن الوحيد على الإطلاق، وعلى أي حال الكتاب الذي يتناوله الناس دوماً كي يستمدوا منه الفأل. وهناك كثير من الإيرانيين الذين لا يبدؤون يومهم ولا يتخذون أي قرار ولا يقومون بأيّ عمل إلّا بعد أن يستعلموا قبل ذلك «عمّا يراه المعلّم الحافظ».

وممّا يجعل الأمر مثيراً للدهشة أنّه لم يزل هناك حتى يومنا هذا خلاف حول أهمية أشعاره، حول الرسالة الكاملة لهذا الشاعر. ويصل هذا الشك إلى الوراء إلى أيام الشاعر. هناك حوار يُروى أنّه دار بين حافظ وقائد الغزوة المغولية الثانية تيمورلنك يدلُّ على ذلك بكلّ وضوح. فقد تناول تيمورلنك إحدى القصائد الغزلية المشهورة لحافظ والتي تبدأ بالكلمات التالية:

رأيت بالأمس ملائكة في المنام

وسمعتهم يدقون على باب الحانة

رأيت كيف يعجنون كتل الطين لآدم

كيف كانوا يسقونه الخمرة بالكأس (1)

وقال له: «لقد كفرت بالله في هذه القصيدة أشدّ الكفر»! فأجابه حافظ: «أيُّها الأمير، في صباح يوم ربيعي جميل ومع بزوغ الفجر، عندما كان الهواء مريحاً جداً ومنعشاً وكانت الرائحة العطرة للورود القادمة من جهة شيراز تنفح في أنفي وكنت أسمع البلابل تغنّي، شعرت بحماس في قلبي وغمرتني حالة من الانفعال والسعادة

(1) الديوان، رقم 184، الجزء الأوّل؛ بيرغل: ثلاثة أبحاث عن حافظ، ص78 وما بعدها.

إلى درجة أنّني ظننت أنّني أُشارك جميع كائنات الكون وأحسست وكأنَّ الملائكة قد دخلت في وجودي ودخلت أنا في وجودها. عندئذٍ نظمت بحماس شديد هذه القصيدة. وما أريد قوله فيها هو أنَّ الملائكة (...) تكلّموا معي وأبلغوني، أنا المتجول، بعض أسرار الخليقة. أيّها الأمير، بالخمر أعني المعرفة، وبشرب الخمر أعني الحصول على المعرفة، وأعني بالحانة مكان الحصول على المعرفة (...)»[1].

صحيح أنَّ هذا الحوار مذكور في مذكَّرات تيمورلنك التي تعتبر غير أصلية (مزيفة) ولكن من الممكن جداً أن يكون قد دار بهذا الشكل أو ما شابهه. إلّا أنَّ هذا لا يساعدنا فيما يتعلّق بمسألة تفسير شعر حافظ لأنّه من الواضح تماماً أنَّ حافظ يتحدَّث في الأبيات المذكورة أعلاه عن الخمر المجازي. ولكن هل ينطبق هذا على كلّ بيت عن الخمر في قصائده؟ بالتأكيد لا. وإلّا لكانت أبيات كالتي استشهدنا بها أعلاه، والتي يعتبر حافظ شرب الخمر فيها بريئاً تماماً، لأنَّ الخمر دم العنب وليس دم البشر (الذي يُراق كثيراً باسم الله)، لكانت بلا معنى. مع ذلك يقول التفسير السائد في إيران منذ القديم، والذي أصبح رسمياً اليوم، إنَّ شعر حافظ يجب تفسيره صوفياً أو غنوصياً (أي مشيراً إلى معرفة الله). وهذا يعني أنّه: أينما دار الحديث عن الخمر والنشوة يكون الأمر متعلقاً بمعرفة الله وبالنشوة الصوفية، وكُلّما تحدَّث حافظ عن الحب يكون المقصود حبّ الله، والحبيب، مهما كان ظالماً أو ماجناً، هو إشارة إلى الله أو على الأقل إلى محمَّد.

وهذا التفسير مقنع بالفعل في كثير من الأحوال، ففي كُلِّ مكان حيث يثنى على جمال الحبيب واستغنائه[2]، وحتى على قساوة قلبه أو أنَّ «جماله اللامحدود» يقتل جموع العشَّاق[3]، يكون المقصود هو الله، وأمّا أبيات الخمر التي تتغنّى بأنَّ المرء يرى في الخمر صورة صديقه فهي تفسر دون شك غنوصياً[4]، لكن المرء يصطدم في كلا

(1) حسب مذكَّرات تيمورلنك (التي يُعتقد أنّها مزيفة): ملفوظات تيموري»؛ راجع أيضاً:
Geiger und Kuhn (Hg.): Grundriss der iranischen Philologie, II, 360 f.

(2) الديوان، ص3، 4؛ «تجاه حبنا غير الكامل جمال الصديق يكفي بذاته».

(3) المصدر نفسه، ص109، 6؛ ريكلام، رقم 17.

(4) المصدر نفسه، ص11، 2؛ ثلاث دراسات عن حافظ، ص67 وما بعدها.

المجالين بحدود، عندما لا يصح هذا التفسير أو عندما يبدو عبثياً، لا بل ونوعاً من التجديف. وهي أبيات كالتالية:

حبيبي الجميل لم يذهب أبداً إلى المدرسة كما أنه لم يتعلّم أبداً الكتابة
لكنّه مع ذلك يعلّم بغمزة عين مئة معلّم مسائل صعبة(1)

إلّا أنَّ هذا البيت يُفسّر اليوم وهذا دليل على مدى ما يمكن أن يجنح به التفسير ويتسع بأنّه إشارة إلى محمَّد وإلى أمّيته، الأمر الهام جداً بالنسبة للمسلم لأنه يزيد من معجزة الوحي الذي نزل عليه. أو القصائد الثلاث التالية:

أربعة عشر عاماً عمر حبيبي، عامان عمر طفلي العنابي
وأنا يكفيني عندما يكون الشباب والشيخوخة هكذا معاً(2)
تعال وألقِ السفينة في خليج الخمر
ألقِ الصخب والاضطراب في روح الشيخ والفتى
ألقني في سفينة الخمر، أيّها الساقي! أفلا يُقال:
افعل حسنة وألقها في الماء!»(3)
في الفجر أمام الحانة يا إلهي! أي صخب كان هذا!
أي ضجيج رائع كان هذا من الملاح والسقاة والشموع والمشاعل والجمال(4)

أبيات استند إليها غوته في ديوانه:

أي صخب كان ينطق اليوم
في الصباح الباكر من الحانة

ولقد بدا لغوته مثل هذا التضييق للمعنى مشكوكاً فيه، لا بل وغير حميد لأنه غير صادق:

---

(1) المصدر نفسه، رقم 167، 2.

(2) المصدر نفسه، رقم 256، 10.

(3) الديوان، 263، 1 ـ 2.

(4) المصدر نفسه، رقم 215، 1؛ ثلاثة أبحاث عن حافظ، ص63 وما بعدها.

لقد سمّوك يا حافظ المقدَّس
اللِّسان الصوفي (لسان الغيب)
ولم يعرف علماء الكلام
قيمة الكلمة
صوفي أنت عندهم
لأَنّهم يلصقون بك المجون
ويشربون باسمك
خمرهم غير الصفية

لكنك أنت صوفي خالص
لأَنّهم لا يفهمونك
الذي أنت مبارك دون أن تكون متديِّناً
وهذا ما يريدون أَلَّا يعترفوا لك به[1]

وباختصار فإنَّ السؤال الموجَّه إلى حافظ هو عمَّا إذا كان يحدث في شعره تقديس الدنيوي أم بالعكس دنيونة المقدَّس. وأن يكون هذا السؤال ذا أهمية جوهرية بالنسبة للقارئ المسلم فهذا ما ندركه في ضوء الأبيات التي يترابط فيها الحبّ والخمر بلغة قدسية نوعية:

كل من يأتي إلى كعبة زقاقك
يقف أمام قبلة حاجبيك مصلّياً[2]
الحرام دورق الخمر
حافظ سيطوف به حتى يموت[3]

---

(1) الديوان الشرقي الغربي: «سرّ جلي»، في «كتاب حافظ».
(2) المصدر نفسه، رقم 40، 8.
(3) المصدر نفسه، رقم 262.

وفي بعض الأحيان يكون هذا الاستعمال الإلحادي للغة المقدَّسة مرتبطاً أيضاً بالارتداد الصريح عن الشعائر الدِّينيَّة الإسلامية:

القلب الذي وصل بعد الدوران حول كعبة زقاقك إلى «الوقوف»[1]

ليس له من الشوق إلى هذا المكان المقدَّس رغبة في الحج[2]

أو:

لماذا علينا الإحرام إذا لم تكن تلك القبلة هنا

ولماذا «السعي» بين الصفا والمروة إذا ما كان الصفا قد فلت من المروة[3]

الخمر والحبيب يوضعان إذاً فوق شعائر الإسلام. وإذا ما أخذنا هذا على محمل الجد يكون هذا فعلاً دعوة إلى دين آخر. وهذه الطريقة في القراءة تصبح أكثر احتمالاً إذا ما فكَّرنا بدور الزرادشتية المتجسّدة في الشيخ المجوسي (رئيس دير زرادشتي) الذي يمسك لحافظ في حانة الحب الكأس الذي يرى فيه العالم. في الغزل الأوَّل من ديوانه يقدم حافظ النصيحة الإلحادية إلى أبعد الحدود:

لوِّن السجادة بالخمر كما يقول الكاهن البارسي

لأنَّ الحاج لا يجهل طقوس مراحل الحج

وكأنَّ حافظ قد كشف التقديس المؤدَّى لغوياً بواسطة صيغ وبيانات وسخر منه في شعره. وفي بعض الأبيات يصل التصوير التائه الذي نجده في الأبيات المذكورة أعلاه إلى ذروته، على سبيل المثال:

الدوارق جميعها في غليان وفوران

والخمر فيها حقيقة وليس مجازاً[4]

وهذا يبدو تصريحاً قاطعاً لصالح الخمر الأرضي القابل للشرب. ولكن إذا ما

---

(1) «الوقوف» على عرفات جزء من شعائر الحجّ.

(2) الديوان، رقم 260، 7.

(3) المصدر نفسه، 82، 7.

(4) الديوان، رقم 40، 2.

قرأناه حسب التفسير الصوفي يكون معناه بالعكس تماماً، لأنَّ العالم المرئي هو العالم المجازي بالنسبة للصوفي والعالم غير المرئي هو العالم الحقيقي فعلاً. فالدوارق تعني عندئذٍ قلوب العشّاق الصوفيين المنفعلة، والخمر يعني الحقيقة الإلهيّة؛ بينما يرى القرّاء غير الصوفيين، وهؤلاء كانوا وما يزالون موجودين في الإسلام، في ذلك تعبيراً عن السكر والعربدة[1]. ونحن ندرك أنَّ خصوم حافظ كانوا يتمنون أن يعتبروه زنديقاً ملحداً، ربَّما في حياته ولكن على أيِ حال بعد موته. ولكن هناك أيضاً الفتوى الحكيمة للمفتي الأكبر أبو السعود العثماني (1490 ـ 1574) التي نقلها غوته في ديوانه الغربي الشرقي دون أي تغيير تقريباً. حسب هذه الفتوى يحتوي شعر حافظ «حقيقة لا ريب فيها ولا تمحوها الأيّام» بصرف النظر عن بعض «الأُمور الصغيرة خارج حدود القانون»[2].

وكما أنقذ العرب شعرهم الوثني بأن اعتبروه لا غنى عنه لفهم القرآن، فقد أنقذ الفرس أيضاً شعر حافظ بتفسيره غنوصياً («عرفانياً») وإن خفف هذا التفسير نُكت شعر حافظ الموجهة ضد أصحاب الدين المحافظين. إلّا أنَّ التحدي الذي يُمثّله هذا الشعر يبقى قائماً وحتى بعدما تمَّ ترويضه بالتفسير الرسمي. وهو يبقى رمزاً مركزياً للتناقض المزدوج الطاغي منذ البداية على الرُّوح الإسلامية المتحرّكة بين الدنيوي والدِّيني وبين الشعائر الدِّينيَّة والأخلاق.

7 - الغزل الفارسي كنقاش شعري عن «المشاركة عن طريق الخضوع»:

ليس فقط شعر حافظ بل إنَّ الغزل الفارسي بأكمله يمكن تفسيره على أنَّه نقاش عن موضوعنا، أي كتعبير عن حساسية أساسية تتأرجح بين الخضوع الشديد والمشاركة المنتشية. فالمحب لا وجود له إلّا بواسطة تيار القوَّة التي يمنحه إيَّاها المحبوب بقربه منه وبجماله ومهما كان قاسياً وظالماً فالظلم والقسوة مرحَّب بهما طالما أنَّ المحبوب مهتم بحبيبه. والمحب يتوق إلى اللحظة التي تخترقه فيها سهام عيني المحبوب ويتمنّى لنفسه الجنون الذي يعطيه الحق في سلاسل جدايل

(1) بخصوص هذه المسألة انظر أيضاً بيرغل: Ambiguity.

(2) الديوان الغربي الشرقي: «فتوى» في «كتاب حافظ».

المحبوب. أبيات للسعدي (1213 ـ 1292) كالتي نوردها فيما يلي عشوائياً تقريباً، موجودة بكثرة في كُلّ مكان:

أيُّها المسلمون! حذار من النرجسة الساحرة
التي سلبت منِّي دفعة واحدة الهدوء والرزانة والصبر [1]
فالسرير تحت جانبي
يصبح شوكاً دون رؤيتك [2]

أحن رأسك للتحدث مع الهُيّام ولو قليلاً لكي يستطيعوا تقبيل غبار دربك... [3]
يا أيُّها الوجه القمري لا تصرف وجهك الجميل عنِّي
كيف يمكنك أن تستحسن قتلَ بريء لا ذنب له [4]

أو عند أمير خسرو دهلوي (1253 ـ 1325):

عندما يوتر قوسه أود من الشهوة
أن أبتلع سهام نظراته الساحرة
في اللَّيل أضع من اللذَّة غبار بابه في فمي
وأغرق الشوق إليه في ماء عيوني [5]

أحوم حول هذا الوجه الملتهب
فالشمعة تحتاج إلى بعض الفراشات [6]

وأخيراً عند حافظ:

---

(1) سعدي: كلّيات، ص527.
(2) المصدر نفسه، ص526.
(3) المصدر نفسه، ص525.
(4) المصدر نفسه، ص527.
(5) ديوان أمير خسرو دهلوي، رقم 1282، 3 ـ 4.
(6) المصدر نفسه، رقم 493، 3.

إن تشتمني أو تلعنني، فأنا أُباركك
فالجواب المرّ أيضاً يُزيِّن ثغرك الذي يشبه الياقوت[1]

يا أميري، أنت تخطو جميلاً إلى درجة أتمنَّى أن أموت عند قدميك[2]

وهكذا تسير الأُمور على هذا المنوال عبر القرون. وحتى في القرن 18 نظم أشهر شاعر في الهند الإسلامية، عبد الله غالب (1797 ـ 1869)، وهو واحد من أواخر شعراء الغزل الكلاسيكيين، عدداً لا حصر له من الأبيات كالتالية:

لماذا على قاتلتي أن تخاف؟ فما الذي ستتهم به؟
ذلك الدم، الذي منذ حييت يتدفَّق دوماً من عيوني[3]

خنجر رموشها القاتل، سهم اعتزازها الذي لا يخيب
وحتى صورة وجهك في المرآة، كيف يمكن أن يظهر أمامك (دون أن يقتلك)؟[4]

دوماً وأبداً يمكن أن يكون المحبوب القاتل، كما رأينا عند حافظ وغيره من الشعراء الفارسيين القدامى، في الوقت نفسه العشيقة المتدللة أو السلطان الظالم الذي لا قيود على ظلمه وتعسُّفه. أبيات غالب تكشف أيضاً بين حين وآخر بحثاً رقيقاً ساخراً عن خلفية النظام الموروث؛ ولكن ليس هنا المكان المناسب للدخول بالتفصيل في هذا المدخل.

وبينما يضع فراق الحبيب وبعده العاشق الولهان في حالة من البؤس والشقاء الرُّوحي والجسدي، يمنحه قربه أعلى درجات السعادة والقوَّة. وفيما يلي نورد بعض الأبيات للرومي من غزل إلى صديقه الصوفي شمس تبريز[5] توضيحاً لذلك:

---

(1) ديوان حافظ، رقم 3، 6.

(2) المصدر نفسه، رقم 92، 1.

(3) Matthews and Shackle: An Anthology of Classical Urdu Love Lyrics, 127.

(4) المصدر نفسه، ص125.

(5) انظر بهذا الخصوص الفصل الثالث عشر الفقرة 4.

حبّي لك جعلني سكراناً وراقصاً
فأنا ثمل وفاقد نفسي، فما الذي يمكنني فعله؟
لقد كنت حَبّة فأصبحت عنباً
والآن لم يعد في وسعي أن أكون حامضاً
حلوٌ صديقي الناعم الظريف
ولقد جلب لحانوتي حفنة من الحلاوة
منذ أن فتح حانوت الحلوى
سلب منّي البيت والحانوت

***

لقد كسر جرَّتي وكبَّ خَلِّي
وأنا شكوت لأنّه ألحق بي هذه الخسارة
ولكنّه بدلاً من ذلك أرسل لي
مئة كوب من الخمر وجعلني مسروراً

***

لقد طرت من يده كالسهم
عندئذٍ التقطني وجعل منّي قوسه
وأنا أريد تقديم الشُّكر للسَّماء والأرض
لأنّني كنت الأرض؛ لكنّه هو جعلني السَّماء
فعبر قلبي درب التبانة
وسحبني من وراء درب التبانة

***

كفى يا قلبي كفى لأنّه لا يمكن إعلان
ما فعله بي ذلك الصديق الحبيب [1]

---

(1) ديوان الرومي، رقم 971.

8 - تطورات في الشعر الملحمي:

بينما بقي الشعر الملحمي قصائد الحجم الكبير غريباً على الشعر العربي أنجب الشعر الفارسي، بناءً على تقاليده الملحمية القديمة، وبعد تحرُّر الأدب الفارسي من نير الهيمنة العربية كثيراً من الملاحم. ولقد ازدهر الشعر الملحمي الفارسي فجأة ودفعة واحدة. فملحمة «شاهنامه» للفردوسي تتألف، حسب الخط اليدوي، من 50000 إلى 60000 بيت (اكتملت حوالى سنة 1000 بعد الميلاد) وتروي تاريخ إيران من البدايات الميثولوجية، عبر عصور أسطورية من الأبطال والملوك وحتى الفتح العربي. ويشكّل الساسانيون، الذين هزم الفاتحون العرب آخر ملوكهم وقتلوه، خاتمةَ لوحةٍ عملاقة يمثل موضوعَها المركزي، الذي يتكرّر باستمرار، الحروبُ بين إيران وتوران، وكغطاء ميثولوجي، بين العفاريت الخيِّرة والعفاريت الشريرة. في الشاهنامه نجد نموذج البطل الذي لا يهزم كما نجد نموذج الحاكم القوي العادل، الملك الإله الزرادشتي[1].

كان الحكّام الفرس يستندون على الدوام إلى تلك القدوات المثالية القديمة ويشعرون بأنّهم يُجسّدون أولئك الملوك العظام أمثال: جمشيد، وفريدون، وإسفنديار، وكي كاؤوس، وكيخسرو، وسياوش، وأنوشروان، والإسكندر الكبير، وبهرام گور، وخسرو پرويز. هنا أيضاً كشبكة للقوّة تستخدم، بارتباطها طبعاً مع الشرعنة الإسلامية، لتعزيز قدرة الحاكم. وكانت تستخدم أبيات شعرية من الشاهنامه مكتوبة بخط جميل على جدران القصور وسقوفها ليس لغرض الزخرفة الجدارية فقط وإنّما أيضاً لهذا الغرض[2].

كانت الملاحم تهدى في العادة لأحد الحكّام الأحياء. وكان الإهداء الذي يُمثّل فقرة مهمّة في المدخل يشيد، بعد الثناء على الله وعلى نبيّه محمّد، بالمهدى له ويشبهه بالبطل الذي تتحدّث عنه الملحمة. وهكذا يشيد نظامي في آخر ملحمة له التي تتحدّث عن الإسكندر الكبير بنصرة الدّين أبو بكر محمَّد الإلدگيزي، وهو حاكم لا تتعدى أهميته حدود الإقليم، ويصفه بأنّه إسكندر زمانه، لا بل والعالم[3].

---

(1) Knauth u. Nadjmabadi: Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi.

(2) انظر الفصل الحادي عشر، البند 1.

(3) نظامي، ص68.

يتبيَّن ممَّا ذكر أنَّ الدخول في الإسلام لم يؤدِّ إلى إيقاف هذا التقليد القديم ولا إلى إيقاف أي بقية لأيِّ تقليد من فترة ما قبل الإسلام. في بادئ الأمر، كان، كما رأينا، إطار الملحمة فقط قد خضع للأسلمة بتمجيد الله والثناء على نبيّه محمَّد. ولقد كان نظامي أوَّل من فعل هذا وصار قدوة لجميع كتَّاب الملاحم اللاحقين في العالم الإسلامي. إلَّا أنَّ الأسلمة ما لبثت أن دخلت إلى مضمون الملحمة أيضاً. وهكذا تحوَّل، في الملاحم البطولية، الأبطال الإيرانيون القدامى إلى مسلمين متحمسين أو تمَّ استبدالهم بشخصيات إسلامية، لا بل وفي بعض الملاحم، كما في ملحمة جهانگير نامه، يحصل «الإسلام على صبغة متعصبة»[1]، ومن ناحية أُخرى، كما في ملحمة گرشپنامه مثلاً، «يحشى النص بكثير من المعجزات والأشياء السحرية»[2]. وكلا الصبغتين نجدهما معاً في الملاحم الأحدث ومنها مثلًا ملحمة حمزه نامه المكتوبة بصيغة نثرية شعبية والتي تدور أحداثها حول البطل حمزة بن عبد المطَّلب عمّ النبي محمَّد[3].

ومن الأمثلة ذات الدلالة ملحمة خاورنامه (كتاب الشرق) لابن حسام التي نشأت في النصف الأوَّل من القرن الخامس عشر والتي تدور أحداثها في مطلع العهد الإسلامي وترمي إلى تمجيد علي بن أبي طالب والإسلام الشيعي. في هذه الملحمة تظهر شخصية رجل اسمه عيّار، وهو لص نبيل يتمتع بقدرات سحرية إعجازية كما كان قد وصفه قبل ذلك الكتاب الشعبي «سمك عيّار» لصدقة بن أبي القاسم شيرازي[4]. وهذه الشخصية معروفة أيضاً في الغزل الفارسي تحت أسماء مختلفة: عيّار، أوباش، قلندر، رند[5].

أمَّا الملاحم الرومانسية والتربوية فتطغى عليها صبغة التصوف، وهو تبدّل يظهر في ملاحم جامي (1414 ـ 1492). صحيح أنَّ ملحمتيه «يوسف وزليخا» و«سلامان

---

(1) ريبكا: تاريخ الأدب الإيراني، ص166. Rypka: Iranische Literaturgeschichte.

(2) المصدر نفسه، ص165.

(3) Piemontese:Magia e Mito nel romanzo persiano di Hamsa.

(4) Calasso: Un Epopea musulmana...

(5) Bürgel: The Pious Rogue.

وأبسال» هما قصتا حب إلّا أنّ مغزاهما الحقيقي صوفي يتعلّق بالتودُّد إلى الله، والحب الأرضي فيهما هو مجرَّد تجربة وتمثيل مسبق للحب الرُّوحي السَّماوي[1].

9 - القدرة السحرية في «ألف ليلة وليلة»:

ما من مكان آخر يخبر فيه الأوروبي تأثير القدرة السحرية الدِّينيَّة ذات الصبغة الإسلامية بصورة أكثر سهولة وأكثر إقناعاً ممَّا في أساطير «ألف ليلة وليلة». صحيح أنَّ كثيراً ممَّا جاء في ألف ليلة وليلة ذو منشأ قبل إسلامي، غالباً ذو منشأ هندي أو إيراني، لكن الرواة كيَّفوه بحيث تظهر فيه الرُّوح الإسلامية في كُلّ مكان على الرغم ممَّا بقي فيه من غرابة. فالشيء العجيب تمَّ شبكه مع الحياة اليومية بمنتهى البراعة والبداهة، وبشكل يمكن أن يحدث فيه أي لحظة. فنحن لا نجد أنفسنا، كما في حكاياتنا، في عالم وهمي خلف الجبال السبعة وإنَّما في الأسواق التجارية والأزقة وفي القصور والأحياء الفقيرة في بغداد والبصرة والقاهرة. فما يروى لنا هي أمور يعتبرها الرواة والمستمعون ممكنة، جزءاً من الواقع الذي يعيشون فيه. لنتذكَّر قول ابن خلدون: السحرة موجودون فلقد رأيت بنفسي بعضهم[2].

كانت المقدمة الشرطية لنشوء هذا المناخ الأسطوري الفقه الأشعري المستند إلى القرآن والذي ينفي قانون السببية في الطبيعة، التعاليم الأشعرية القائلة بأنَّ الله يمكن أن يخرق في أيِ وقت تصرُّفاته المألوفة ممَّا يؤدِّي إلى حدوث «خرق للعادة» غير متوقع كأن يختفي عرش ملكة سبأ من جنوب شبه الجزيرة العربية ويظهر في اللحظة ذاتها أمام الملك سليمان في القدس، هدمه الله هناك وبناه مُجدَّداً هنا. وهناك شرط قرآني آخر لما يحدث في حكايات «ألف ليلة وليلة» نفاه المعتزلة لكن الأشعريين يُؤكِّدونه أيضاً، هو حقيقة وجود الجن. فالجن، الذين بعضهم، حسب القرآن، مسلمون والبعض الآخر كفَّار، يمارسون لعبتهم العبثية ونزواتهم لكنَّهم يمكن السيطرة عليهم وتسخيرهم بواسطة الطلاسم، ومن الممكن أن يسيطر الفتيان الشجعان على الجنيات ويتزوجوهن بطريقة شرعية، ويناقش الشرع الإسلامي التقليدي مسألة زواج الرجل من

---

(1) Bertels: Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des scufischen Lehrgedichts in Persien.

(2) انظر ص247.

جنية. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الجنية هي تعبير عن الشوق إلى امرأة قوية كما يظهر من الغزل القديم أيضاً؛ لكن هذا الموضوع سنبحثه في فصل آخر[1].

على أيٍّ حال هناك مسألة لا شكّ فيها إطلاقاً وهي أنَّ هذه الحكايات تدور، بصرف النظر عن منشئها المختلف، في عالم إسلامي وتعبّر عن هذا العالم بصورة دقيقة وصحيحة. غير أنَّ هذا العالم هو دون شك ليس عالم المعتزلة والفلاسفة ولا عالم المثقفين تحت راية «التنوير» وإنَّما جوّ طبقة أُخرى وعصر آخر بعيد جداً عن العقلانية اليونانية، جو واقع إسلامي مشبع بالوجود الإلهي ومشحون بالقدرة السحرية الدِّينيَّة. دون أن يفهم هذه الظاهرة بمفهومنا الحالي شعر هوغو فون هوفمانستال بهذا الوضع عندما كتب في دراسته المشهورة عن حكايات ألف ليلة وليلة يقول: «هناك إحساس، حضور لله في جميع هذه الأشياء المحسوسة التي لا توصف»[2]. هذه التجربة تتطابق مع واقع مليء بالقدرة ومشحون بالسحر، عندما يصف جلال الدين الرومي في كتابه «المثنوي» الله بأنّه ساحر كبير:

عزّم اللّه الروح بكلامه الأشياء العادمة التي ليست لها عيون وآذان
عندما عزّمها بعزيمته تأخذ تتحرك تتشقلب الأشياء فرحة ومسرعة إلى الوجود
ثم إذا قال تعزمة جديدة على الأشياء الموجودة
ترمح سريعاً إلى اللاموجود[3]

10 - ملاحظات ختامية

لقد تبيَّن من النظرة العامة التي ألقيناها على الأدب أنَّ قانون «المشاركة عن طريق الخضوع»، المشاركة في القدرة الإسلامية عن طريق الخضوع للرُّوحانيَّة الإسلامية، له مفعوله في مجال الأدب أيضاً، وإن كان هنا، تماماً كما في العلوم، في الزمن المبكر وحتى القرنين التاسع والعاشر مجالات حرة واسعة جداً. فهناك كثير من

(1) الفصل 12، البند 6.

(2) Littmann: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, I, 12.

(3) الرومي: «المثنوي»، الجزء الأوَّل، بيت 1448 ـ 1450. ترجمه من اللغة الفارسية ي.ك. بيرغل.

النوادر والقصص، مثلاً، في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه (860 ـ 940) وفي كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني (897 ـ 967) أو في كتب مؤلف كبير آخر في القرن العاشر، التنوخي (توفي سنة 994) أو التوحيدي (توفي سنة 990)، التي لا تتميَّز بصبغة إسلامية خاصة. على الرغم من ذلك تظهر في هذه المؤلفات ككل روح إسلامية واضحة، على سبيل المثال، في قصص رقيقات مشهورات من مثل عريب وشارية، أو مشاهدات مواطنين بغداديين كما يصفها التنوخي، أو المناقشات التي سجَّلها التوحيدي، على سبيل المثال، عن إخوان الصفاء، عن التوفيق بين العقل والوحي، وغير ذلك. وتظهر أسلمة الفكر بصورة أقوى ممَّا في الأدب في الغزل والشعر الملحمي، وكذلك بصورة جلية في الأدب الشعبي الذي ينتمي إليه، إلى جانب ألف ليلة وليلة، حكايات أُخرى من مثل كتاب الببغاوات (ذو الأصل الهندي)، وعلى الأخص روايات شعبية يدور الحديث فيها عن بدايات الإسلام وعن الحروب ضدّ الفرنجة ويُمجَّد فيها أبطال مسلمون.

ولكن هناك أيضاً مع كلّ هذا اعتراضات تصل إلى ذروتها في التمحيص المُثير إلى أعلى درجة للغة كوعاء للمقدَّس، وعلى هذا الإرث الإلحادي يمكن أن يرتكز الأدب الحديث للعالم الإسلامي طالما تعلَّق الأمر بتمحيص تقاليده الخاصة ومشاكل الزمن الحاضرة المشروطة بهذه التقاليد. ولقد قام بذلك فعلاً وعلى نطاق واسع.

الفصل العاشر

الموسيقى

خلافاً للكتاب المقدّس، حيث نجد في العهدين القديم والحديث الدعوة إلى الغناء: «غنوا للرب، جميع البلاد»[1]، «غنوا له واعزفوا»[2]، «غنوا للرَّب أغنية جديدة»[3]، إلخ... وهناك ذكر للآلات الموسيقية: الصنوج، والبوق، والجنك، والعزف على الأوتار وكذلك لـ«أنغامها المفرحة»[4].

أمّا القرآن فلا يذكر شيئاً عن الموسيقى. الآلة الموسيقية الوحيدة التي يتكرَّر ذكرها مراراً هي الصور (البوق) الذي ينفخ فيه يوم القيامة[5].

وحتى داوود هناك ليس عازفاً وإنّما حدّاد مسلّح. ولعلَّ غير المسلم سيميل إلى القول: إنَّ محمَّداً كان غير موسيقي. لكنَّنا نحن ننأى بأنفسنا عن مثل هذه الأحكام. ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ الحديث النبوي أيضاً لا يظهر فيه أي اهتمام موسيقي للنبي. ولقد توصَّل المتدينون المتشددون بعد تمحيص معمَّق لما تنوقل من نصوص إلى أنَّ الآلة الموسيقية الوحيدة التي كان يستمع إليها محمَّد إلى جانب غناء الجواري وبالتالي

---

(1) التاريخ الأوّل، 16، 23.

(2) التاريخ الأوّل، 16، 9.

(3) المزمور، 96، 1؛ 141، 9، بسابا، 42، 10.

(4) G. Wallis: Musik in: Reicke und Rost: Biblisch-historisches Wrterbuch.

(5) ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾ [الأنعام: 73] (وفي تسعة أماكن أخرى)، ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ [المدّثّر: 8].

شرعنها هي الدف[1]. ولكن حتى ضدّ هذه الآلة يذكر خصوم الموسيقى العديد من الأحاديث الرافضة[2].

أمّا محاولات تبرير الموسيقى من النُّصوص القرآنية فقد تطلبت قدراً كبيراً من الجهد في التفسير. وهكذا يحب مؤيدو الموسيقى الاستشهاد بالآية التالية: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[3]، ويزعمون أنَّ المقصود بذلك هو الصوت الجميل؛ أو إنَّهم يستندون إلى الآية: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ﴾[4] ويطبقون في التفسير المبدأ القائل بأنَّ استنكار الشيء يعني ضمناً مدح نقيضه، ونقيض صوت الحمير هو الغناء[5].

يظهر تأثير هذا الفهم في القانون الشرعي حيث نجد تطابقاً كبيراً بين المذاهب الأربعة الكبيرة، العديد من الآلات الموسيقية ومنها العود والناي ممنوعة وتحطيمها لا يُعاقب عليه. ويعتبر الموسيقيون شهوداً غير موثوقين. واستعمال الموسيقى مشروع في مناسبات قليلة محدَّدة فقط، مثل: في الأعراس، وفي رحلة الحجّ وفي الحرب. لكن هـ. غ. فارمر كان مصيباً عندما علّق ساخراً على التقيُّد بهذا المنع بقوله:

«والحقيقة هي أنه على الرغم من قسوة الفقهاء وعلماء الدين، فإنَّ الاستماع إلى الموسيقى أكثر في الاختراق من تطبيق القانون المتعلّق بالمنع».

«The truth is that in spite of the rigours of the legists and theologians, the law concerning listening to music has been honoured more in the breach than in the observance»[6].

إننا نعرف بسهولة أسباب الموقف الرافض ضد الموسيقى الذي اتخذه الإسلام الناشئ وفيما بعد الأُصولية الإسلامية إذا ما وضعنا أمام أعيننا القدرة الهائلة التي كانت

(1) أحمد الغزالي في كتابه عن السّماع «في: روبسون: Tracts to Listening to Musik.

(2) ابن أبي الدُّنيا في: روبسون، المصدر نفسه Ibn Abi d-Dunya in:Robson.

(3) سورة فاطر، الآية 1.

(4) سورة لقمان، الآية 19.

(5) Farmer: A History of Arabian Music to the XIII Century V. 20 ff.

(6) فارمر، المصدر نفسه، ص31.

تتمتع بها الموسيقى في الأوساط الوثنية في مكّة والمدينة في أيام محمّد. كانت تزدهر هناك في ذلك الوقت ثقافة موسيقية متأثرة جداً بالثقافة الفارسية مع كثير من المغنيات والمغنين والعازفات والعازفين الأرقاء. وهناك تقارير من العهد الإسلامي الأوّل تُبيِّن مدى النشوة العارمة التي كانت تُسبِّبها الموسيقى لدى المستمعين. أحد هذه التقارير الصارخة بشكل خاص ذو صلة بالخليفة المذكور سابقاً الوليد بن يزيد:

عندما غنَّى أمامه المطرب ابن العائشة طرب جداً «حتى كفر وألحد». وكان يطلب من المغني إعادة اللحن مرَّة بعد أُخرى مستحلفاً إيَّاه باسم أحد أسلافه. وأخيراً «فقام إليه فأكبَّ عليه فلم يبق عُضو من أعضائه إلَّا قبّله وأهوى إلى هَنِه؛ فجعل ابنُ عائشة يضمّ فَخِذيه عليه؛ فقال: والله العظيم لا تَريم حتّى أُقبّله، فأبداه له فقبّل رأسه، ثم نزع ثيابه فألقاها عليه، وبقيَ مجرّداً إلى أن أتَوْه بمثلها، ووهب له ألف دينار، وحمله على بغلة وقال: اركبها - بأبي أنت - وانصرِفْ، فقد تركتَني على مثل المِقْلَى من حرارة غِنائك»[1].

كانت النشوة العارمة إذاً، أي فقدان السيطرة على الذات، التأثير الصارخ للموسيقى. كانوا يسمونهما كليهما، أي السبب والنتيجة، «طرب» والموسيقي «مطرب»، أي الذي يُسبِّب الطرب. دوماً وأبداً يرد في تقارير الاستماع إلى الموسيقى عبارة: استمع «فطرب». أي دخل في حالة من السكر والنشوة. ولكن في النظام الإسلامي لا يجوز لأيِّ شيء أن «يخرج عن السيطرة»، وهذا هو السبب في ارتياب ومعارضة حماة هذا النظام ضدّ القوّة التأثيرية لهذا الفن[2].

1 - المؤثرات النفسية الجسدية للموسيقى كقدرة:

لكن الموسيقى لقيت دعماً هائلاً بأنّها تطوّرت، في سياق نقل الثقافة اليونانية واستيعابها، إلى علم. فكغيرها من جميع العلوم الأُخرى ازدهرت في القرون التالية حيث أصبحت «دار الإسلام» كبيرة وقوية بما فيه الكفاية لأن تنفتح أمام المعرفة

(1) الأغاني، المجلد الثاني، ص226.

(2) Bürgel: The Feather of Simurgh, 89-92.

العلمانية. لكنَّها خضعت كغيرها من العلوم؛ جزئياً على الأقل وشيئاً فشيئاً لعملية من التديُّن المتواصل البطيء. فيما يلي سنلقي الضوء على الملامح الرئيسية لهذه العملية.

في النظرية الموسيقية اليونانية، أو بالأحرى: في علم الأعراف الموسيقية واجه العرب، بدلاً من انعتاق سحري شيطاني للقدرة، نظام أعطى الموسيقى، من الناحية الأولى، قدرة هائلة بصيغة مؤثرات نفسية لكنَّه، من الناحية الأخرى، جعل هذه المؤثرات مكشوفة وقابلة للتحكم، نظام يتيح تصنيفه في مركب العلاقات الأرضية الكونية الذي كان معروفاً للإسلام وكان يُعدُّ محكوماً بالقدرة الإلهيَّة. في إمكانية تصنيف الظواهر الموسيقية بالنسبة إلى الظواهر الأرضية والسَّماويَّة الأُخرى، كما في وصف المؤثرات النفسية الجسدية للموسيقى، برز بعدئذٍ بشكل خاص المنظرون الموسيقيون العرب ومهَّدوا الطريق أمام النشوة العارمة الناجمة عن الموسيقى والتي حصلت شيئاً فشيئاً على القداسة في الدوائر الصوفية.

يعود علم الأعراف الموسيقية إلى تصورات وخبرات سحرية ميثولوجية مغرقة في القدم كان العصر القديم على علم بها. ولقد انتقل بعضها إلى العصر الإسلامي الوسيط وإن كان ممَّا يلفت الانتباه أنَّ اسم «أورفيوس»، الذي من المفترض أن يكون متوقعاً قبل كُلّ شيء، لم يكن معروفاً، إلَّا أنَّ المصادر العربية القروسطية تحتوي على أخبار كثيرة بعضها مبطن تعود إلى إرث العصر القديم وتتحدَّث عن المؤثرات المختلفة للموسيقى. ففي فقرة عن منشأ الطب جاء ما يلي: «وبعضهم يقول: إن أهل فولوس استخرجوها من الأدوية التي ألقتها القابلة لامرأة الملك فكان بها برؤها، وبعضهم يقول: إن أهل موسيا وأفروجيا استخرجوها، وذلك أن هؤلاء أول من استخرج الزّمر، فكانوا يشفون بتلك الألحان والإيقاعات آلام النفس، ويشفي آلام النفس ما يشفى به البدن»[1]. وهناك بحث موجز عن الموسيقى يعود إلى القرن الحادي عشر يتحدَّث عن ترباندروس وآريون، «موسيقيان كانا يعملان (في القرن السابع قبل الميلاد) في لسبوس ولقد أنقذا بعزفهما على الغيتار سكَّان الجزيرة من مرض الطاعون»[2].

(1) ابن أبي أصيبعة، الجزء الأوّل، ص4.

(2) ابن علي الكاتب: كتاب كمال أدب الغناء، ص45 وما بعدها.

هناك تقارير أخرى لا تتحدَّث عن التأثير العلاجي وإنّما عن التأثير الأخلاقي. فالبحث الموجز المذكور آنفاً يروي القصة التالية: بينما كان الفيلسوف أمبيدوكليس موجوداً في بيت أحد الملوك أو الأمراء استلَّ أحد الضيوف سيفه فجأة وهجم على المضيف. فدوزن الفيلسوف عوده بأقصى سرعة وبدأ العزف بنغمة تهدئ الغضب ممّا جعل الرجل يهدأ وينقذ صاحب البيت[1].

وهناك قصة مشابهة موجودة في مقدمة كتاب عن دراسة الطب يعود إلى القرن العاشر، كتاب «مفتاح الطب» لابن هندو المذكور سابقاً في سياق آخر:

«من يمارس الموسيقى يلعب بطريقة ما بالأرواح والأجساد؛ ذلك أنّه عندما يريد يستعمل آلته بطريقة تجعل الناس يضحكون، وعندما يريد يستعملها بطريقة تجعل الناس يبكون. وإذا ما أراد يُثير السرور والفرح؛ وإذا ما أراد يُثير الحزن والبكاء. لقد سمعت أنَّ أحد العازفين الموسيقيين الكبار كان له أعداء يريدون قتله. وفي أحد الأيّام خرج برفقة عدد من زملائه إلى الصحراء ليقضي الوقت مع الجماعة، لكن أعداءه لاحظوا ذلك وتوجهوا بسرعة إلى المكان الذي كان يرتاح فيه الحكيم ومرافقوه دون أي سلاح. إلّا أنَّ الحكيم لجأ إلى الآلة الموسيقية التي كانت بحوزته وبدأ العزف بطريقة تُؤدّي إلى الخمول والتراخي وبلحن يُؤدّي إلى الضعف. فما لبث أن تراخت مفاصل أولئك الأعداء وسقطت أسلحتهم من أيديهم، بحيث إنّهم لم يستطيعوا تنفيذ ما كانوا يبتغونه»[2].

إثارة الضحك أو البكاء، الشلل أو التنويم والإنعاش، هذه هي أهم المؤثرات الموسيقية حسب المصادر الإسلامية التي تتحدَّث عن الموسيقى كقدرة تقترب من السحر. هناك فكاهة للفارابي (873 ـ 950) وردت في كتاب من القرن الثالث عشر لكنّها تتناسب تماماً مع ما ذكرناه أعلاه. تدور الحادثة في بلاط الأمير الحمداني سيف

(1) ابن علي الكاتب، كتاب كمال أدب الغناء، ص45.

(2) مخطوط Köprülü 981، ورق 90 وهناك قصص مشابهة لدى كومّل:
Kümmel: Musik und Medizin, 140 f.

انظر أيضاً:
Stith-Thompsan: Motif -Index of Folk- Literature («Escape by playing sleep-bringing music»).

الدولة في حلب والذي كان الفيلسوف والموسيقي الكبير من روّاده: «فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي، فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت، فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال: نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من في المجلس، ثم فكها وغيّر تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج»[1].

من المعروف أنَّ الفارابي لم يكن فقط واحداً من أصل ستة من كبار الأرسطاليين في العصر الإسلامي الوسيط فحسب، بل كان أيضاً موسيقياً بارزاً ومنظراً موسيقياً متميزاً. ولذلك لا عجب أن يرتبط باسمه ذلك البرهان على قدرة الموسيقى المذكور أعلاه. فالنادرة الطريفة، التي قد تكون أيضاً صدى لتقارير من العصر القديم، نجد ما يشبهها، ولكن دون ذكر اسم، في موسوعة إخوان الصفاء مكتوبة في القرن العاشر والذين سبق وتحدَّثنا عنهم مراراً في الفصول السابقة[2]. أمَّا نسبها للفارابي فقد يكون قد جرى في وقتٍ لاحق. لكن الحادثة لم تكن بالنسبة للقارئ القروسطي نادرة طريفة وإنَّما حقيقة، لأنَّه كان يؤمن فعلاً بقدرة الموسيقى.

وهناك دليل آخر على القدرة الهائلة للموسيقى ينسب إلى المنظر الموسيقي الكبير صفي الدِّين الأرموي (1230 ـ 1294)، بحيث إنَّ هذا المثال مهم بشكل خاص لأنَّ قدرة الفن توضع هنا على المحك من ناحية شرعيتها: لما أراد سلطان مصر منع الموسيقى بناءً على إلحاح العلماء (علماء الدِّين) طلب منه الموسيقي صرف النظر عن ذلك، وقال: إنه لمن الظلم تجاه الرعية منع مثل هذا الفن المريح والبريء. لكن حججه لم تثمر، عندئذ قدم المعلم اقتراحاً جريئاً: طلب حرمان جمل أربعين يوماً من شرب الماء ثم فك عقاله ووضعه بالقُرب من الماء بينما يغني في الوقت نفسه على مسافة قريبة أغنية من ألحانه. فإذا ما انجذب الجمل

(1) Ibn Khallikan: Biographical Dictionary, III, 309.

(2) رسائل إخوان الصفاء، الجزء الأوَّل، ص84 وما بعدها.

إلى غنائه ونسي الماء على الرغم مما به من عطش، عندئذٍ ينبغي على خصوم الموسيقى أن يعترفوا بما لها من قوة تأثيرية، ولكن إذا ما سار نحو حوض الماء فعلى السلطان أن يمنعها. بطبيعة الحال كسب صفي الدين الرهان وكان النجاح عظيماً إلى درجة «أن السلطان تحمس كثيراً وأثنى على الموسيقى وعلى فنه وأعرب عن عزمه على دعم الموسيقى وتشجيعها في المستقبل أكثر مما كان عليه الحال حتى الآن»[1].

فيما إذا كانت هذه الحادثة قد وقعت فعلاً أم لا فهذا أمر يصعب إثباته كما في حالة القصة المنسوبة إلى الفارابي (تجدر الإشارة إلى أن صفي الدين لم يكن يعيش في القاهرة وإنما في بغداد؛ لكن هذا الخطأ يعود على الأرجح إلى الراوي الأوروبي). لكن هذا لا يلعب أي دور لأن المدلول يبقى هو نفسه وأيضاً إذا ما كانت القصة مختلفة. وهكذا فإنه من المفيد أيضاً أن نذكر مثالاً مأخوذاً فعلاً من الأدب الافتراضي. الشاعر الفارسي الكبير نظامي (1141 ـ 1209) المذكور مراراً في هذا الكتاب ومقلّده الأول الشاعر الفارسي الهندي أمير خسرو دهلوي (1253 ـ 1325) استعملا موضوع القوة التأثيرية للموسيقى بطريقة بالغة الدلالة[2]. ولكن الأكثر دلالة بالنسبة لسياقنا هو دون شك ما فعله نظامي مع هذا الموضوع. في الجزء الثاني من ملحمته عن الإسكندر، الملحمة الأخيرة والأكثر شمولاً من ملاحمه الخمس، يحدث اجتماع في بلاط الإسكندر الكبير شارك فيه جميع خبراء ذلك الزمان. تحدث كلّ منهم عن العلم الذي يمثله، العلوم الطبيعية، اللاهوت، الرياضيات، الأدب؛ كما أن السحر ذكر بالاسم. وكان أرسطو يضيف بعض الكلمات إلى كلّ علم لكي يثبت أنه معلم حقيقي في كلّ فن. وانتخبه الحضور بالإجماع رئيساً لجميع الحكماء. كان هناك واحد فقط لم يوافق على ذلك: أفلاطون، الذي غادر المكان بصمت ولجأ إلى حجرته كي يفكر. فنجح في الاستماع إلى موسيقى الأفلاك مع «نسبها» وتناسقها وتمكن من تصميم آلة يستطيع عزف هذه الموسيقى عليها. بعد ذلك يقول نظامي حرفياً:

---

(1) Neubauer: Der Essai sur la musique orientale..., 2/90f.

(2) بخصوص أمير خسرو دهلوي، انظر: Bürgel, The Romance.

وهكذا صنع حسب تصوراته وتصاميمه نوعاً من الأرغن
وأعطى أوتاره النسب الملائمة لأنغامه وألحانه
ثم عزف الأنغام النائحة بين زير وبم
بصوت أحياناً مرتفع أحياناً منخفض
وأخرج بهذه الأصوات نغم الأسد ونغم الثور
مع تناسب أثر أقدامهم
عزف على أوتار تناسب كل الأنغام
من الحيوان إلى الإنسان
أثارت هذه الأنغام الإنس أن يرقصوا ويهتفوا
والحيوان الوحشي والأليف غطّوا في النوم فاستيقظوا
وهكذا اخترع أفلاطون أنغام نسب كل مخلوق
وطوّر موسيقى لا يعرفها إلّا هو
كان يبدل كلّ ظرف بنغمات تجعل قلب الإنسان المقصود يهتز
وكان هذا يسير على هذا المنوال بحيث إنه عندما يعزف اللحن المناسب كان الحكيم (أي الطبيب) يعرف نقاط الضعف والعاهات
كانت الموسيقى الملكية «كالقانون»[1] الذي يعطي العقل علماً بكلّ ألم
وهكذا تمّت الأوتار، نشأ من خشب خام
جسم نغمات ناضج
فذهب بآلته إلى الصحراء
وعزف مقدّراً كل نسب
ثم خطّ حوله دائرة
وعندما ابتدأ يعزف
أغرى الحيوانات الوحشية والأليفة

(1) إشارة إلى الكتاب الطبي الرئيس لابن سينا «القانون في الطب».

من الصحراء والجبال وجاؤوا أفواجاً
وعندما أنصتوا الأنغام أسرعوا إليه
ووضعوا رؤوسهم على الخط
كل واحد فقد الوعي وسقط إلى الأرض كأنه ميّت
ولا الذئب الصغير هاجم الحمل ولا الأسد العارم الحمار
ثم جعل يدوّي نغماً آخر على الأوتار فاستيقظ
حيث دخلت الحيوانات في هالة انفعالية وفاقت من فقدان الوعي
وانتشرت في البادية، فمن شهد مثل هذا؟

انتشر خبر هذه القصة ولم يدم طويلاً حتى سمع بها أرسطو. فشعر، طبعاً بالتحدي. «فسعى جاهداً لكي يطلع على هذا الفن السماوي، وقضى أياماً كثيرة في التفكير به ووجد بعد جهد طويل المدخل إلى هذا السرّ». فتوجه هو أيضاً إلى الصحراء وجعل بعض الناس يفقدون الوعي. لكنه لما أراد إعادتهم إلى حالة الوعي لاحظ أنه لا يعرف النغمة اللازمة لذلك ورأى نفسه مضطراً إلى طلب العون من أفلاطون:

لما أدرك أفلاطون أن ذلك المعتزّ يحتاج إلى تعليماته
خرج ورسم دائرة حوله وعزف حتى تحقّقت النغمة
وفوراً جاءت جميع حيوانات البرية من الحمار البري حتى
النمر وحاصرت تلك الدائرة فأصبحت فاقدة الوعي من النغمة الأولى ووضعت رأسها على خط الدائرة
بعد ذلك عزف نغمة أخرى، حلوة كالرحيق، ففقد الحكيم
أرسطو صوابه
ولكن بينما كان فاقداً الوعي أعاد أفلاطون بنغمة لطيفة
إلى الحيوانات وعيها.
ومرة أخرى عزف اللحن الذي يمنح الوعي فقفز أرسطو

مثل شعاع من نار
ولبث دون حراكٍ مرتبكاً وغير مدرك ما الذي حصل مع الحيوانات
كيف استيقظت من غيبوبتها وما الذي أعاد لها الحركة.
(...)
عندئذٍ صار الاعتراف بأفلاطون همه الأكبر وأعاره اهتماماً لا حدود له[1].

تبدو القصة الغريبة التي - بصرف النظر عن علاقتها الغامضة بأورفيوس، لا وجود لها في أي مصدر من العصر القديم - تبدو غنية بالعِبَر في أكثر من جانب. يتعلق الجانب الأول، بطبيعة الحال، بتفوق أفلاطون على أرسطو، أي بالمرتبة الأعلى للفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة تجاه فلسفة المشّائين الرواقيين Stoiker (تلاميذ أرسطو). من الواضح أن نظامي يعبّر عن الوضع الفكري في زمانه: في سنة 1198 غاب عن المسرح بوفاة ابن رشد آخر أرسططالي مهم في العالم العربي بينما أسس في الوقت نفسه الفارسي شهاب الدين يحيى السهروردي (توفي سنة 1191) فلسفة الإشراق المليئة بعناصر أفلاطونية وأفلاطونية محدثة والمؤسلمة إلى حدٍّ بعيد[2]. إلاَّ أن هذه القصة تتعلق أيضاً بالموسيقى وبالتالي بالفن. يتعلق الأمر بالطريقة السليمة لممارسة الموسيقى، وبتعبير آخر وبصورة أعم، بالطريقة السليمة للتعامل مع القوة التأثيرية للفن، أي إنه يتعلق في نهاية المطاف بقدسنة (تقديس) الموسيقى وقوتها التأثيرية. وأفلاطون هو الذي لديه هذه الطريقة السليمة لأنه متنبئ ديني، لأنه يتلقى الفن من السماء ويحافظ على تناسباتها الكونية ولا يسيء استعمالها: يستعملها لكي ينوّم الحيوانات ثم يوقظها ثانية، بينما يجعل البشر فقط «يرقصون ويهتفون». أما أرسطو، الذي يحاول استمداد هذه القدرة من العقل وحده، يفشل وفقط استكمال تعاليمه بتعاليم أفلاطون يستطيع إنقاذه وإنقاذ تلاميذه. ومن المهم أن نذكر أخيراً أن تعامل أفلاطون مع القوة التأثيرية للموسيقى يوصف بكلّ وضوح بأنه فعل سحري. وبذلك تبدو الموسيقى، كما بدا الشعر عند نظامي، صيغة من «السحر الحلال». إن ما يشير إليه نظامي من ربط للقوة

---

(1) إقبالنامه 85 وما بعدها.

(2) انظر الفصل السادس البند الثاني الفقرة و، البند الرابع.

التأثيرية للموسيقى بـ «تناسباتها» فهذا ما بحثه المنظرون الموسيقيون منذ الكندي استناداً إلى الإرث اليوناني بصورة معمقة وطوروه إلى نظام مدروس تمّ تحسينه وتجميله باستمرار بعد نظامي أيضاً. يكفي هنا أن نستعرض هذا النظام بخطوطه الأساسية. كما سبق وذكرنا يتعلق الأمر بدمج وإرساء الموسيقى في النظام الكوني، في شبكة المراسلات تربط الكون الأكبر والكون الأصغر مع بعضهما، وبالتالي بدعم القوة التأثيرية للموسيقى التي لا يمكن نكرانها بالحجج العلمية. ولهذا الغرض تمّ اختيار اثني عشر مقاماً، أي نغمة[1]، من بين عدد كبير من المقامات وتصنيفها مقابل اثني عشر برجاً[2]. وهناك سلسلة أخرى من النماذج الموسيقية، تسمى «أواز» «صوت»/ «نغمة»)، تمّ تصنيفها مقابل الكواكب السبعة. كما أقيمت أيضاً علاقة بين أوتار العود الأربعة والعناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) وكذلك أخلاط الجسم الأربع (الدم والبلغم والمرارة السوداء والصفراء) والكيفيات الأربع (البارد والساخن والرطب والجاف) للطب الجالينوسي. وبعد ذلك تم ربط هذه المراسلات مع بعضها وترتيبها في نظام أكبر وأشمل. وبذلك تم بعدئذٍ التعليل العلمي لاستعمال الموسيقى في العلاج الطبي. وكانت الموسيقى توصف بشكل خاص لعلاج مرض الاكتئاب الذي كانوا يفترضون أن سببه زيادة المرارة السوداء الماليخوليا في الجسم التي تؤدي إلى الاكتئاب والتي تؤدي الموسيقى إلى تخفيضها[3].

2 - فصل الموسيقى في كتاب محمد الغزالي «إحياء علوم الدين»

جميع الجهود التي بذلها المنظرون لشرعنة القوة التأثيرية للموسيقى عن طريق عقلنتها لم تستطع أو لم تشأ تحقيق أمر واحد ألا وهو: قدسنتها. بلوغ هذه الحدود بقي كما في حالة الخمر، مقتصراً على التصوف، ولكن مع فارق وحيد وهو أن قدسنة الخمر في التصوف بقيت عموماً مجرد كناية مجازية أما قدسنة الموسيقى ذهنياً فقد

---

(1) يستعمل المختصون مصطلحات مختلفة، وعلى أي حال يتعلق الأمر بسلالم مختلفة، أي بتتابع خطوات النغم بين واحد ونصف وربع.

(2) تعديد المقامات جميعها عند شيلوه: Shiloah: The Theory of Music in Arabic Writing

(3) Bürgel: The Feather of Simurgh, 100.

طبّقت أيضاً عملياً، طبّقت كوسيلة لبلوغ النشوة العارمة. أي إن الشيء الحاسم في المكانة الرفيعة التي احتلتها الموسيقى في التصوف هو بالضبط ذلك الجانب الذي كان في السابق السبب الذي أدّى إلى تحريمها ألا وهو: قوتها التأثيرية، سحرها.

منذ القرن العاشر على أبعد تقدير استعملت الموسيقى في الدوائر الصوفية مقترنة مع الرقص. محمد الغزالي (المتوفى سنة 1111) دافع عنها في فصل خاص من كتابه «إحياء علوم الدين» (الإسلامي)[1]. وكتب أخوه أحمد الغزالي مقالاً مستقلاً عن الموضوع نفسه بعنوان: «بوارق الإلماع في ردّ من يحرم السماع». فيما يلي سنذكر أهم الحجج الواردة في الفصل المذكور عند محمد الغزالي بعنوان: «آداب السماع والوجد».

في مقطع تقديمي يضع المؤلف تحريم رجال الدين للموسيقى مقابل آراء أخرى يرسم الطريق إلى تحليل الموسيقى بواسطة منام للنبي: يروي أحد الأتقياء أنه رأى النبي محمداً في منامه وسأله: «يا رسول الله، هل تنكر من هذا السماع شيئاً؟ فقال: ما أنكر منه شيئاً ولكن قل لهم يفتتحون قبله بالقرآن ويختمون بعده بالقرآن»[2].

تبدو القوة التأثيرية للموسيقى في مثال داوود مقدسة ومخيفة في الوقت نفسه: «أنه كان حسن الصوت في النياحة على نفسه وفي تلاوة الزبور حتى كان يجتمع الإنس والجنّ والوحوش والطير لسماع صوته، وكان يُحْمَلُ في مجلسه أربع مئة جنازة وما يقرب منها في الأوقات»[3]. وهناك رواية مشابهة عن النبي محمد: «فقد كان ﷺ يبكي ويبكي ويحزن حتى كانت الجنائز ترفع من مجالس نياحته»[4]. نستخلص من ذلك ما يلي: كانت الموسيقى تبدو مرفوضة ويجب تحريمها لأنها بقوتها التأثيرية تلهي عن الانشغال بالقرآن، ولكن ليس لأنها من الممكن أن تميت الناس بقوة تأثيرها. يذكر الغزالي سبعة أغراض أو مناسبات يكون فيها تأثير الموسيقى على القلوب مشروعاً:

---

(1) إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، ص342 - 390.

(2) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص344.

(3) إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، ص346.

(4) المصدر نفسه، ص353.

1. الغناء خلال رحلة الحج لأنه يثير الحنين إلى بيت الله.
2. الغناء الذي يحمس المحاربين في الجهاد.
3. أبيات الرجز التي تبث الجرأة في نفوس المجاهدين.
4. الموسيقى التي تثير الحزن؛ ولكن ليس الحزن في حالات الوفاة، فهو غير جائز لأنه يعدّ انتقاداً لإرادة الله، وإنما الحزن على الخطايا التي يرتكبها الإنسان...
5. الموسيقى في المناسبات السارة التي تجلب السرور بأنغامها وتحثّ على الرقص.
6. الموسيقى التي تثير شوق العشاق وتحفّز الحماس وتواسي الروح.
7. «موسيقى الذين يحبون الله ويتوقون إلى لقائه والذين لا يرون في كلّ ما يرونه إلّا هو والذين في كلّ ومن كلّ ما يصل إلى أذنهم لا يسمعون إلّا هو»[1].

بعد ذلك يذكر الغزالي حجج الخصوم لكي ينقضها، لكنه من ناحية أخرى يذكر خمس حالات تجعل سماع الموسيقى غير مسموح، وهي:

1. عندما يكون صوت امرأة أو صوت فتى بلا لحية تُخشى منه إثارة الفتنة.
2. عندما يتعلق الأمر بآلات غير مسموحة، أي مزمار، أو آلات وترية أو طبول.
3. عندما يتعلق الأمر بنصوص داعرة.
4. عندما تكون إثارة الشهوة لدى المستمع هي الغالبة.
5. عندما يكون المستمع منتمياً إلى قوم خلعاء ولا يهتدي بحب الله.

في الجزء الثاني من فصل الموسيقى يعالج الغزالي تأثير الموسيقى والسلوك الصحيح عند سماعها. وهذا المقطع أيضاً مرتب حسب الأسلوب المدرسي. وهكذا يميز المؤلف في بادئ الأمر بصورة عامة بين ثلاث درجات من التأثير:

1. فهم الكلمات المغنّاة.
2. النشوة (الوجد) الناجمة عن هذا الفهم.
3. حركات الأعضاء الناجمة عن هذه النشوة.

---

(1) بخصوص حب الله انظر الفصل 13، الفقرة 1.

ويميز الغزالي لدى المستمع بين أربع حالات[1]:

1. سماع للتمتع الخالص؛ فهو مسموح حقاً لكنه يمثّل أدنى درجة من درجات سماع الموسيقى تشارك فيه الحيوانات أيضاً.

2. السماع الذي يشمل الفهم لكنه يفهم الكلمات المغناة على المستوى الحسي فقط؛ فهو أسلوب الشباب وأسلوب أولئك الذين يسيرون وراء المتعة. هذا النوع من السماع دنيء ومحرم.

3. السماع الذي ينسب الكلمات المغناة إلى العلاقة بين الروح والله؛ وهي طريقة الصوفيين وبالتحديد المبتدئين منهم. يضرب الغزالي العديد من الأمثلة التي تفهم فيها النصوص الدنيوية صوفياً. ومنها مثلاً القصة التالية للصوفي ابن الدراج التي يكون فيها تأثير الكلمات المغناة مميتاً: «كنت أنا وابن الفوطي مارَّين على دجلة بين البصرة والأُبُلَّةِ فإذا بقصر حسن له منظرة وعليه رجل بين يديه جارية تغني وتقول:

كل يــــوم تتلـــــوّن؟ غيــر هــذا بــك أحســن

فإذا شاب حسن تحت المنظرة وبيده ركوة وعليه مرقعة يستمع فقال: يا جارية بالله وبحياة مولاك إلَّا أعدت عليَّ هذا البيت. فأعادت فكان الشاب يقول: هذا والله تلوّني مع الحق في حالي، فشهق شهقة ومات»[2]. يلاحظ الغزالي، أن الفتى محبّ الله الذي تأثر بالبيت الذي يعني شيئاً آخر كلياً له دلالة كبيرة، لكنه يؤكد في الوقت نفسه أنه سيكون ببساطة من الكفر أن يفهم الكلام بمعنى أنه موجه إلى الله على الرغم من أنه يوجد في سلوكه بالتأكيد بعضاً من ملامح التبدل والمزاجية.

4. سماع ذلك الذي يترك خلفه الدرجات والحالات ويبتعد عن كلّ فهم لا صلة له بالله، لا بل يبتعد عن نفسه وعن أحواله وتصرفاته، والذي كالدائخ، غارقاً في بحر النظر؛ حالته تشبه حالة أولئك النسوة اللواتي قطعن أيديهن لما رأين جمال يوسف

---

(1) إحياء علوم الدين، ص367 وما بعدها.

(2) إحياء علوم الدين، ص368.

وكن مأخوذات إلى درجة أنهن فقدن الإحساس بالألم ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[1] . يصف الصوفيون هذه الحالة بأنها كحالة «من يفني نفسه بنفسه». «ومهما فني عن نفسه فهو عن غيره أفنى فكأنه فني عن كل شيء إلّا عن الواحد المشهود (...). ومثل هذه الحالة قد تطرأ في حق المخلوق وتطرأ أيضاً في حق الخالق، ولكنها في الغالب تكون كالبرق الخاطف الذي لا يثبت ولا يدوم، وإن دام لم تُطِقْهُ القوة البشرية؛ فربما اضطرب تحت أعبائه اضطراباً تهلك به نفسه».

كما روي عن أبي الحسن النوري أنه حضر مجلساً فسمع هذا البيت:

مــا زلــت أنــزل مــن ودادك منــزلاً ... تتحيــر الألبــاب عنــد نزولــه

فقام وتواجد وهام على وجهه، فوقع في أَجَمَةِ قَصَبٍ قد قطع وبقيت أصوله مثل السيوف، فصار يَعْدُو فيها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يخرج من رجليه، حتى ورمت قدماه وساقاه وعاش بعد ذلك أياماً ومات رحمه الله»[2].

يخصص الغزالي مقطعاً طويلاً للوجد (النشوة) الناجمة عن تلاوة القرآن. ويقول: إن عدد الذين أصابهم الوجد نتيجة ذلك من صحابة النبي وخلفائه كبير «فمنهم من صعق ومنهم من بكى ومنهم من غشي عليه ومنهم من مات في غشيته»[3]. مع ذلك يتبنّى الغزالي الرأي أن الغناء والموسيقى لهما تأثير أقوى من تأثير القرآن على حدوث النشوة. ويعدد لذلك سبعة أسباب:

1. ليس جميع آيات القرآن تهزّ مشاعر الإنسان وتحرك عواطفه ومنها، على سبيل المثال، قوانين الميراث والطلاق أو عقوبات الحدّ.

2. تأثير القرآن يضعف في العادة نتيجة التلاوة المتكررة كثيراً.

---

(1) سورة يوسف، الآية 31.

(2) إحياء علوم الدين، ص371.

(3) إحياء علوم الدين، ص379.

3. إيقاع الشعر له تأثير غير موجود مع قراءة القرآن.
4. وهذا التأثير يتغير نتيجة الطرق المختلفة.
5. يقوى تأثير الألحان الإيقاعية بواسطة الآلات الموسيقية والطبول.
6. يستطيع المرء مقاطعة المغني والطلب منه غناء لحن آخر أكثر مناسبة للحالة الراهنة، وهذا غير ممكن مع قراءة القرآن.
7. كون القرآن من كلمات الله فهو فوق بشري، أما الشعر والموسيقى فيناسبان الطبيعة البشرية[1].

في المقطع الأخير من الجزء الثاني من فصل الموسيقى يعالج الغزالي أخيراً، وحسبما أعلن، مؤثرات الانفعال العاطفي. يتحدث قبل كلّ شيء عن الرقص الصوفي وعن تمزيق الثياب في حالة الوجد ويصفهما كليهما بأنهما جائزان، وخاصة الرقص كتعبير عن الفرح لأن، حسبما يؤكد، «كل سرور مباح»[2]. ولكن يجب مراعاة خمس قواعد (آداب): بخصوص اختيار المكان والزمان و«الأخ» والنضج اللازم والموقف الداخلي الصحيح.

ومن المطلوب أيضاً أن تكون النشوة غير مفتعلة وإنما تحلّ بالإنسان رغماً عنه «كالتأوه على المريض»، ولكن من الناحية الأخرى يجب أن يشارك الجميع عندما يدخل أحدهم في حالة «النشوة الحقيقية» وعلى سبيل المثال يقوم بـ «تنحية العمامة» أو يمزق ثيابه[3]. هذا السلوك (الذي يبدو لنا مستغرباً في هذا السياق) يتطابق مع حديث نبوي حيث يرى محمد الله كفتى جميل تجلس قبعته على رأسه بشكل مائل[4].

3 - بعض الفتاوى ضدّ الموسيقى

لا شك في أن الموسيقى كانت أيضاً في الإطار الديني غير مقبولة من الفقهاء،

---

(1) المصدر نفسه، ص 381 ـ 385.
(2) المصدر نفسه، ص 388 ـ 5.
(3) إحياء علوم الدين 386 ـ 390.
(4) Schimmel: Mystical Dimensions, 290.

لا سيما أن التصوف كان على كلّ حال بالنسبة لهم مشبوهاً وكالشوكة في العين. وهكذا كانت تصدر دوماً وأبداً فتاوى بخصوص الموسيقى وعلى الأخص بشأن استعمالها في الدوائر الصوفية. فلقد أصدر الفقيه الحنبلي الكبير تقي الدين ابن تيمية (1263 ـ 1328) العديد من الفتاوى بهذا الشأن كان مضمونها دوماً متشابهاً ويمكن تلخيصها كما يلي:

الموسيقى مسموحة (مباحة) فقط عندما تخدم الدين، أي لتحميس المحاربين في حالة الجهاد، على سبيل المثال. والغناء الشرعي الوحيد هو تلاوة القرآن. أما غناء الشعر فهو بدعة تعود إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، حسبما جاء في أحد الأبحاث وهو زعم، كما نعلم، غير تاريخي. وفي فتوى أخرى يؤكد ابن تيمية أن المغنين في زمن النبي محمد كانوا «مخانيث». ويقول: إن النبي لم يسمح إلّا بقرع الطبول وتصفيق النساء في مناسبات سارة محددة.

ولذلك فإن استعمال الموسيقى لدى الصوفيين هو بدعة خطيرة، هو إغراء شيطاني يعود إلى بعض المحرضين مثل الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء. وينطبق الشيء نفسه، حسب ابن تيمية على حفلات «السمع» على قبور الأولياء. وهذا أيضاً، مثله مثل جميع شعائر تقديس الأولياء الصالحين، بدعة غير مسموحة تعود إلى التأثير المسيحي. كلّ هذه الأشكال من السمع تلهي عن الشكل الوحيد المباح في الغناء ألا وهو تجويد القرآن. وعليه فإن من يمارس مثل هذه الأشكال من الغناء هو كافر ومشرك[1].

أما أحكام المفتي العثماني الأكبر أبو السعود فقد كانت أقل صرامة. بالنسبة له يبقى سمع الصوفيين مسموحاً طالما أنهم لا يعتبرونه نوعاً من العبادة[2]. أما ما يحرمه قطعياً مثل ابن تيمية فهو الرقص الذي يمارسه الصوفيون في كثير من الطرق الدينية الصوفية في اجتماعاتهم.

وبهذا الخصوص نورد الفتوى الطويلة التالية:

---

(1) .Shiloah: The Theory... Nr. 144 _ 147

(2) دوزداغ Düzdagh: فتاوى شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، رقم 348.

سؤال: «عندما يصعد الخطيب زيد كزعيم للصوفيين إلى المنابر في الجوامع وينادي أمام الجمع: إن رقص الصوفيين ودورانهم في حلقات الذكر بغرض خدمة الله مسموح؛ وهذا السماح يستند إلى القرآن والحديث! ذلك أن الآية القرآنية القائلة: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا﴾[1] تعني دون شك «اذكروا الله قياماً»! والقيام يشمل أيضاً الرقص. ولكن هذا يتفق أيضاً مع الحديث النبوي القائل: «من تشبّه بقوم فهو منهم»[2]، والرقص هو تقليد للملائكة الذين يرقصون في حلقات حول عرش الله. كما أن رسول الله ﷺ كان يرقص لا بل إنه سقط على الأرض خلف ستاره المبارك. كما أن كبار صحابة النبي والكثير من الشيوخ المهمين كالإمام الشافعي ومحمد الغزالي وغيرهم ما زالوا حتى اليوم يرقصون في حلقات، وعندما يعترض عمرو المطلع قائلاً: «لقد أصدر المفتيون مراراً وتكراراً فتاوى بتحريم هذه الأمور»، وعندما يقول بعدئذ زيد: «هذه مسألة لها علاقة بالتجربة!»، أفلا يقال: من لم يجرب الشيء لا يعرفه! فليسمّه محرماً من يشاء. نحن نعتبره مباحاً. فهل ينبغي الأخذ بكلامه بعد كلّ ما قدمه من حجج أم لا؟ وماذا يحصل مع زيد إذا ما كانت أقواله خاطئة؟ المطلوب التماس الرحمة وعدم الامتناع عن تقديم شرح تفصيلي يتبين منه بكلّ وضوح الباطل والصحيح وتظهر فيه الحقيقة جلية كضوء النهار وتنجلي جميع الشكوك!».

جواب: «في تلك الآية القرآنية لا توجد على الإطلاق أي إشارة إلى الرقص. فمن يبرّر بذلك مثل هذه التصرفات الكريهة يجب أن يتراجع عنها ويجدّد إيمانه ويجدد زواجه (الذي أصبح ملغًى بسبب الردة). ذلك أنه قد حوّر معنى كلمة الله وسخره لرغباته الخاصة». صحيح أن الحديث النبوي المذكور أصلي، لكن البشر لم يكلفوا بتقليد تصرفات الملائكة. والرقص الذي يمارسه اليوم الصوفيون هو في الحقيقة رقص الديكة من الكفار وتقليد لفعلهم. واتهام النبي ﷺ بممارسة الرقص هو كفر. إذ إن الرقص هو من تصرفات الحمقى. واتهام النبي بالحماقة فهذا هو كفر حسبما جاء في كتب الفتاوى. كما أن الادعاء بأن صحابة النبي مارسوا الرقص إنما هو كذب وافتراء. وفيما يتعلق بالشافعي فهو ادعاء غير صحيح. وليس هناك أي «مجتهد» يبيح الرقص.

(1) سورة آل عمران، الآية 191.

(2) الألباني، إرواء الغليل، 2691.

أما اختلاف آرائهم فيقتصر على الموسيقى فقط. ولكن لا يجوز في المسائل الفقهية التي تتطلب الاجتهاد الأخذ برأي أي شخص إن لم يكن هو نفسه مجتهداً حتى ولا الإمام الغزالي وأمثاله. لكن المضللين والغاوين الذين ينصحون الناس بمثل هذه الأشياء بصورة شيطانية معتمدين على النصب والاحتيال والتزوير فقد اتفق جميع المجتهدين على أنهم كفار. يجب علينا منعهم من ذلك بأقصى العقوبات والسجن. ومن يزعم أن هذه الأشياء غير محرمة وأن «العلماء غير مطلعين على أسرار المجربين (أي الصوفيين)» إنما هو زنديق وينبغي بداهة قتله. والندم بعد الاعتقال غير مقبول. حفظنا الله من مثل هذه الأمور[1].

لم تزل هذه المواقف المتناقضة قائمة حتى قرننا الحالي. فلقد نشر الشيخ المتوفى قبل بضعة أعوام، شيخ الطريقة الصوفية «الجرّاحية الخلوتية» الموجودة في اسطنبول، والتي كان أعضاؤها يطبقون تحت قيادته في اجتماعاتهم المسائية الأسبوعية شكلاً من الرقص الصوفي (وما زالوا يفعلون الشيء نفسه تحت قيادة الشيخ الحالي)، نشر كتاباً صغيراً عن التعريف بالتصوف دافع فيه عن الرقص والدوران بأنه تصرف ديني سليم: «الدوران في العبادة هو أحد الممارسات الأساسية في الطرائق الصوفية». وبعد ذلك يفعل المؤلف شيئاً اعتبرته الفتوى المذكورة آنفاً نوعاً من «الكفر» حيث إنه يستند إلى أن النبي محمداً وأصحابه أبا بكر وعلي وغيرهم كانوا يرقصون. قد يكون الدوران غير مسموح في الشريعة؛ لكنه أيضاً غير محرم صراحة، وبذلك فهو ينتمي إلى التصرفات الطبيعية غير الهامة مثل الجلوس والوقوف. وعند تنفيذه بالنية السليمة المناسبة يمكن أن يكون حقاً تصرفاً في خدمة الله (act of worship) وهذا يعني بالضبط الشيء الذي رفضه أبو السعود رفضاً قاطعاً ذلك أنه يخدم ذكر الله وهذا غير محرم في القانون بل إنه مسموح دوماً وفي كلّ مكان أياً كانت الحركات التي يعبّر بها عنه[2].

4 - الموسيقى والتصوف

وهكذا نرى أن الصوفيين لم يستجيبوا لأي تحريم وظلوا يضعون الموسيقى

---

(1) دوزداغ: فتاوى شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، رقم 349.

(2) شيخ مظفر أوزاق الجراحي: The Unveiling of Love, 124 f.

والدوران في مركز شعائرهم الدينية ولكي يخبروا اللقاء مع المقدس. ويحدث هذا بأجمل صورة وبطريقة في غاية الجمال والكمال في الطريقة المولوية حيث تقام حفلة رقص بمرافقة فرقة موسيقيين كانت قد توقفت بعد أن منع كمال أتاتورك الطرق الصوفية لكنها عادت منذ ما يقرب من 30 سنة وهي تُقام علناً في قونية مرة واحدة كلّ عام.

على الصعيد الرسمي يُعدّ هذا الحدث متحفاً حيّاً لأن منع الطريقة لم يزل موجوداً في الدستور. ولكن في الوقت نفسه يُقام الاحتفال كتعبير عن التدين التركي وعن الإسلام التركي، حيث يلقي وزراء خطابات في الاحتفال. وينقل التلفزيون مشاهد الاحتفال على الهواء مباشرة حيث يشاهد الراقصون الذين يثيرون الشفقة وهم يتصببون عرقاً تحت الأضواء الساطعة والساخنة. ستكون خسارة كبيرة إذا ما انتزع من هذه الشعيرة الدينية الصوفية المعبّرة، التي تعد منمنمة حية ومثالاً مقنعاً للرقص الديني[1]، مضمونها الروحي وتحولت إلى مجرد فولكلور شعبي. فالخطر موجود على أي حال[2].

لم يفوّت الصوفيون، وخاصة الشعراء منهم، الفرصة لوصف القوة التأثيرية لهذا الرقص وللموسيقى المرافقة له حيث تقدم رموز غنية بالمعاني. وكان الذي شقّ الطريق إلى ذلك المقال المذكور سابقاً الذي كتبه دفاعاً عن الموسيقى أحمد الغزالي، أخو محمد الغزالي الأكثر شهرة، بعنوان: «بوارق الإلماع في ردّ من يحرم السماع». إلى جانب الرمزية الظريفة للآلات الموسيقية كلّ على حدة يتمّ هنا تفسير كلمة «سماع» ذاتها رمزياً حيث يكتشف المؤلف في حروفها الأربعة سين ميم ألف عين الكلمات: سمّ، مع، سماء، أم، ماء، عمّ. فيكتب ما يلي:

«إنّ السماع يشتمل على الأحوال الكمالية التي هي نهايات المقامات فيه وسينه وميمه تشير إلى السم يعني أنّ سرّ السماع كالسمّ يموت الشخص به عن التعلقات الغريبة ويوصله إلى المقامات الغيبية، وميمه وعينه تشير إلى المعية الذاتية الإلهية كما قال ﷺ: «لي مع الله وقت». وسينه وميمه وألفه تشعر أنّ صاحب السماع يصير علوياً

(1) Ritter: Die Mewlana - Feier in Konia vom 11 - 17 Dezember 1967.

(2) Bürgel: Die Tanzenden Derwische von Konia.

ويخرج من المراتب السفلية، وألفه وميمه تشير إلى أمّ ليعلم من ذلك أنّ صاحب السماع أمّ كل من سواه، فيأخذ المدد من الغيب بروحانيته ويفيض على ما سواه من مراتب الموجودات الحياة بها، والعلم المشير إليه كلمة ما وعينه وميمه تشير إلى عم أي عم صاحب السماع بروحانيته العلويات وبحياة قلبه السفليات وغير ذلك من المراتب الغيبية فإن صاحب السماع يرتقي إلى المقامات الإلهية التي ما يصل إليها بألف اجتهاد وأكمل رياضات، وكذلك فوائد السماع تبلغ إلى نهاية فائدة يجدها صاحب الذوق والشهود»[1].

إن ما ينسب هنا ببديهة جريئة من معان للكلمة «سماع» ينبئ عن الإيمان بسحر الحروف الذي تحدثنا عنه في مكان آخر. لكنه يكشف أيضاً تحمساً للموسيقى وثقة بقوتها التأثيرية إلى درجة لا يعلوها أي شيء. والذي يحاول أحمد الغزالي إثباته بنوع من «الجفر»[2] عبّر عنه الشعراء بواسطة صور شاعرية. ولكن ما من شاعر صوفي أشاد بالموسيقى بمثل هذه النشوة وبمثل هذا الكم من الكنايات المجازية كجلال الدين الرومي الذي ديوانه مليء بالإشارات الموسيقية[3] وإليه تعود الفكرة القائلة بأن الموسيقى هي صرير باب الجنة[4]. وفي قصيدة طويلة عن «السماع»، حيث المقصود هنا، كما عند الصوفيين عموماً، الدوران المرافق للموسيقى، جاء ما يلي:

إنه ينسحب من كلا العالمين من يدخل في الدوران
فالعالمان لا يحتويان العالم الكوني للدوران[5]

---

(1) الغزالي، بوارق الإلماع في ردّ من يحرّم السماع، ص28 و29.

(2) انظر ص388 وما بعدها.

(3) روبسون Robson: Tracts, 164 f.

(4) شيمل، الأبعاد الصوفية، ص261. Schimmel: Mystisclse Dimensionen

(5) ديوان، 1295، 5.

الفصل الحادي عشر

الهندسة المعمارية والفن الحرفي والرسم

إلى جانب الواجبات الدينية الممارسة في العلن وإلى جانب الأزياء التقليدية للإسلام تنتمي مبانيه وفنه الحرفي إلى رموزه الكثيرة التي يشاهدها المرء في كلّ مكان. ولا أحد ينكر أن الهندسة المعمارية وجميع الفنون الإسلامية المرئية الأخرى، خلافاً للشرع الإسلامي وطقوس العبادة التي تبدو للمراقب الخارجي غريبة في بعض جوانبها، ينطلق منها سحر هائل لا مثيل له. انسجام الألوان والأشكال والزخرفة المخرمة ذات الأطر الجميلة والسطوح المنقوشة ـ ليس من قبيل الصدفة أن التعبير «آرابسك» أصبح مصطلحاً فنياً تاريخياً ـ والأهمية الكبيرة لفن الخط، كلّ هذه الأشياء تنال إعجاب الإنسان المحب للفن أياً كان مذهبه، وهي فن عالمي عظيم تتجاوز أهميته حدود الأمة الواحدة والدين الواحد، مثله مثل الموسيقى الكلاسيكية في بلاد الغرب. مع ذلك فهي فن إسلامي محض. وبذلك يواجهنا السؤال عن مدة انطباق مبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع» على هذا الفن أو إلى أي مدى يعبّر هذا الفن عن هذا المبدأ. يكمن الجواب الأول والعام دون شك في أن الفن الإسلامي، كما يؤكد المختصون، من الأندلس حتى الهند يتميز بطابع خاص يجعله معروفاً من النظرة الأولى. لكن هذا لا يمكن أن يعني إلّا أن فناني العالم الإسلامي يخضعون على الدوام لمبادئ معينة أدّت بهم إلى «المشاركة» في جوهر الفن الإسلامي. ويلعب في هذا الصدد دوراً مفاجئاً كبت الصورة بواسطة الزخرفة كتعبير عن النظام الكوني وقدستها بواسطة فن الخط.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن هندسة العمارة وفن الصناعات اليدوية، طالما

أنهما يتخليان عن العرض الصوري، لم يتعارضا أبداً مع القانون الإسلامي. صحيح أن تحريم الصور لم يتم التقيد به دوماً بشكل صارم، وخاصة في مجال الرسوم الدقيقة المنمنمة كان هناك ضمن حدود معينة مجال حرّ إلى حدّ ما. ولكن، بصورة عامة، كان هذا التحريم أشدّ من القيود التي فرضتها الشريعة على الموسيقى وحتى على تحريم الخمر، مما أثّر بشكل حاسم على الفن الإسلامي. فيما يلي سنذكر بعض الملاحظات وبالتحديد بخصوص الرسوم المنمنمة.

1 - الهندسة المعمارية كتعبير عن القدرة القدسية

تشمل هندسة العمارة الإسلامية مبانٍ دينية وبيوت العبادة أي الجوامع والمدارس والأضرحة وقبور الأولياء والأديرة الصوفية، لكنها تشمل من الناحية الأخرى مبانٍ مختلفة لا تستخدم لأغراض دينية كالقصور والقلاع وخانات القوافل والحمامات والجسور وما شابه. الطابع القدسي لبيوت العبادة مفهوم وواضح بحدّ ذاته. لكن المباني الأخرى أيضاً منسوبة في العادة بواسطة الكتابات إلى سياق إسلامي، وهذا يعني إن لم تكن من حيث المبدأ قدسية فهي على أي حال مشرعنة دينياً إن لم يكن بواسطة الكتابات فبواسطة الحقيقة أن بناتها كانوا من الحكام المسلمين الذين تمثل مبانيهم قوتهم، أي قوتهم الإسلامية، وترمز لها. ذلك أن نظرية الحكام الإسلامية التي انصهرت فيها معتقدات شرقية قديمة، وبالتحديد تقاليد فارسية ملكية، مع معتقدات إسلامية وخاصة صوفية عن الإنسان الكامل[1]، تجلت في زخرفة القصور كما تبيّن أبحاث مليكيان شرواني عن القصر المغولي «تخت سليمان» في آذربيجان. بواسطة أبيات مختارة من الشاهنامه تقام صلة بين الحاكم وشخصيات عظيمة من عصر ما قبل الإسلام أمثال أفراسياب وكيخسرو والإسكندر الكبير، ولكن من الناحية الأخرى تشرعن سلطته إسلامياً أيضاً بآيات من القرآن[2].

إنشائياً تم الاستناد، اضطرارياً إلى النماذج السابقة. وينطبق هذا، لكي نلقي الضوء باختصار على هذا المثال فقط، على الأنماط الرئيسية الثلاثة للجوامع، أي على:

---

(1) انظر الفصل 13، البند 2.

(2) Melikian - Cherwani: Le Shah-Nameh, La gnose soufie et le pouvoir mongole.

1 ـ الجامع العربي الحاوي على باحة وقاعات أعمدة.

2 ـ الجامع الفارسي الحاوي على باحة وإيوان.

3 ـ الجامع التركي المقبب.

1 ـ **الجامع العربي** الحاوي على باحة وقاعة أعمدة، الذي يعود نموذجه الأولي إلى بيت النبي محمد في المدينة، أخذ لاحقاً عناصر من المباني المتوسطية ذات الأعمدة من عصور ما قبل الإسلام. وبذلك تتميز قاعة المصلى ـ المرتكز سقفها على صفوف من الأعمدة ـ بأنها تتألف من عدد غير محدد (كيفي) من السفن التي يمكن أن تكون مرتبة بالنسبة للمحراب على التوازي وشاقولياً في وقت واحد. تبدو غابة الأعمدة الناتجة عن العديد من السفن مثل زخرفة منتشرة في المكان، مثل بنية هيكلية متكررة من الحجر، لكنها يمكن فهمها أيضاً كرمز لجماعة المؤمنين الذين يشكلون معاً بناء البيت المقدس ويحملونه معاً أيضاً. ومن الأمثلة المبكرة الأولى جامع عمرو بن العاص في الفسطاط (القرن السابع، اكتمل بناؤه سنة 827)، والجامع الأموي في دمشق (715)، والجامع الكبير في سامراء (848)، والجامع الكبير في القيروان الذي بناه الأغلبي زيادة الله (817 ـ 838)، وجامع ابن طولون في القاهرة (876 ـ 879).

2 ـ **الجامع الفارسي** المؤلف من باحة وإيوان يأخذ عناصر من المعبد الفارسي القديم (معبد النار)، ومن البيت السكني الفارسي الشرقي (القسم الأوسط مؤلف من قبة وجناحين متناظرين)، وكذلك من الأديرة النسطورية والبوذية في شرق تركستان (باحات وقناطر). ومن علاماته النمطية المميزة الإيوانات الأربعة، والوصل بين الإيوان وقاعة الصلاة المقببة، والتناظر التام في جميع أجزاء المبنى، واستعمال الأحواض لتحقيق مؤثرات مرآتية تجعل الجامع يبدو كرمز كوني وصورة أرضية للجنة (تجدر الإشارة إلى أن هذا ينطبق أيضاً على القصور الفارسية) تنتمي إليها الزخرفة الكاملة للواجهات والقبب. ومن أشهر الأمثلة على هذا الشكل من البناء جامع الجمعة في أصفهان (أقدم أجزائه من القرن التاسع) وجامع لطف الله في أصفهان أيضاً (1602 ـ 1616).

3 ـ **أما الجامع التركي المقبّب** فهو نسخة محورة عن الكنيسة البيزنطية، وبالتحديد

عن كنيسة هاجيه صوفيا في اسطنبول. وقد بلغ ذروة تطوره في عهد السلطان سليمان القانوني في القرن السادس عشر بفضل الموهبة الكبرى التي تحلى بها المهندس المعماري سنان الذي ينحدر من أصل يوناني وكان من بين الصبيان المسيحيين الذين دُرّبوا ليشكلوا الجيش الانكشاري [(1)]. سنان، الذي كان اسمه الأصلي كريستو دولو، اتخذ من كنيسة صوفيا للقيصر يوستينيان قدوة له. ومن بين الجوامع التي بناها الجوامع التالية في اسطنبول: شيخزاده (1553)، وسكولولّو محمد باشا (1571)، ومهرماه (1555)، والسليمانية (1550 ـ 1556)؛ وفي أدرنة: السليمية (1569). وينتمي إلى الجامع العثماني المئذنة الرشيقة (النحيلة) التي كان السلاجقة قد طوروها. أما أبرز مظهر لها من الخارج نهر القبب المصطفة فوق بعضها، نوع من البحر القبيي المتموج وذو بنية هيكلية تراتبية، ذلك أن القبة الرئيسية تستند إلى العديد من أنصاف وأرباع القبب المبنية فوق بعضها، رمز جميل للمشاركة عن طريق الخضوع [(2)].

تحصل هذه الأنماط الثلاثة من المساجد على طابعها الإسلامي المتميز بواسطة ما يُضاف إليها من زخرفة في الداخل، وفي الجامع الفارسي على الجدران الخارجية أيضاً وصعوداً حتى القبة. وما من مكان آخر يتضح فيه أكثر من الجامع أن الزخرفة الإسلامية ليست فقط مجرد تعويض عن الصور وإنما هي تعبير عن شكل يفوق الوصف، عن الجمال المقدس. وينطبق هذا بصورة خاصة على زخرفة المقرنصات التي تستعمل في القبب والتيجان والفجوات الحائطية وأقواس الزينة وغير ذلك. من الناحية العمرانية يتعلق الأمر هنا بمضاعفة الأقواس والقبب، ومن الناحية الثقافية بالنشوة المتحجرة كتعبير عن المشاركة في القدرة الإلهية.

كما في كلّ مكان من العالم كانت هندسة العمارة في الإسلام أيضاً تعبيراً عن القوة. وتثبت الكتابات المنقوشة على المباني أن هذه القوة تفهم دوماً كقوة مستمدة من القدرة الإلهية. وتعبّر بعض الأقوال المتكررة كثيراً والمنقوشة بمنتهى الروعة في الحجر، بالآجر أو الزخارف الجصية أو القيشاني، عن هذه الصلة بين الخضوع والمشاركة بصيغة مقتضبة: «العظمة لله»، «العز لله»، و«الملك لله». وبطبيعة الحال كان

---

(1) انظر ص402.

(2) Stierlin: Architektur des Islam, 274.

الجامع أيضاً ولم يزل رمزاً للسلطة الدينية. ويعرف المرء ذلك بصورة مباشرة من الجدران الحصينة للجامع الكبير في سامراء أو لجامع ابن طولون في القاهرة، على سبيل المثال. ولكن هناك أيضاً أشكالاً للتعبير عن رمز القوة هذا أكثر دقة وأكثر نوعية. وهكذا فقد بني في محراب أول جامع مصمم معمارياً على الإطلاق، ألا وهو الجامع الكبير في المدينة (المنورة) المطور عن بيت النبي محمد، ما يسمى مرآة خسرو وهو حجر ثمين منتزع من عند الساسانيين، أو أنه مرآة حقيقية فعلاً[1] والفسيفساء الزخرفية في داخل قبة الصخرة في القدس تقلّد بأشكالها زينة التاج البيزنطية والساسانية[2]، و«المنظر البانورامي» المرسوم بالفسيفساء على اللوحة الجدارية للممر الغربي للجامع الأموي في دمشق يمثل على أرجح الظن العواصم الخاضعة (القدس وأنطاكية) وكذلك القسطنطينية التي سيتم إخضاعها فيما بعد بحيث إن هذا الرواق يشكّل «شارع النصر» بالنسبة للمؤمنين[3].

كما أن هاجيه صوفيا، أو كما تسمى في اللغة التركية آيا صوفيا، هي رمز غني الدلالة للأسلمة المتحقّقة في الثقافة الإسلامية حسب مبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع». فقد تمّ نزع جميع الرموز المسيحية للمبنى وتعويضها بكتابات إسلامية. إلّا أنهم ولحسن الحظ اكتفوا بطلاء الفسيفساء فقط. ويظهر هذا كرمز للأسلمة سطحي وشكلي فقط، لكنه يعود الفضل فيه أيضاً إلى ذلك التسامح الذي تحلّى به محمد الفاتح. وبعد تغطية هذه الصور ما لبث الناس أن نسوا وجودها. وعلى أي حال فقد حفظت هذه الطريقة للبشرية بعض الأعمال الفنية البيزنطية الرائعة. وفي عهد أتاتورك تم كشفها فأصبحت تزين إلى جانب الكتابات الإسلامية الجميلة القاعة العملاقة ذات الجمال المذهل والتي هي، على الرغم من أنها متحف، تتمتع إلى حدّ ما بقداسة مزدوجة، ولعلها ستصبح رمزاً مستقبلياً لانصهار الأنظمة الدينية التي لم تزل تبدو اليوم غير قابلة للتوحيد؟

كلمة أخرى عن هندسة العمارة «الدنيوية». إذا ما نظرنا إلى ذلك العدد الكبير من القصور الفخمة والقلاع الضخمة في أوروبا وتساءلنا عن وجود ما يشبهها في العالم

---

(1) Otto - Dorn: Kunst des Islam, 29..

(2) المصدر نفسه، 32.

(3) المصدر نفسه، 25 ـ 28.

الإسلامي لن نجد إلّا القليل القليل. لا شك في أن هناك بعض المنشآت الهامة كقلعة حلب أو قلعة المغول في لاهور، لكنها لا تشكل إلّا حالات استثنائية. أما الشيء النموذجي النمطي فهو قصر توبكابي في القسطنطينية، مقر إقامة السلاطين العثمانيين الذي كانوا على مدى عدة قرون من أقوى سادة الأرض. لكن هذا القصر يتألف من مجموعة من المباني التي تبدو متواضعة. وعند مشاهدتها يتولد لدى المرء الانطباع بأنها ترمز ليس فقط إلى القوة وإنما وبدرجة أقوى إلى الخضوع، أي الإسلام. في الداخل تتجلى القوة كمشاركة في القدرة الإلهية بطرق مختلفة كما لم يزل يتضح بكلّ جلاء للزائر الحالي. ومنها، على سبيل المثال، في العديد من العروش التي لا تقدّر بثمن فعرش إسماعيل وحده، المصنوع في الهند والذي استولى عليه سليم الأول في حملة على فارس مزين بأكثر من 25000 جوهرة وفي جناح الحريم المصمم على غرار جنة الحوريات (والذي أعطي طابعاً قدسياً بتزيين جدرانه بالآيات القرآنية) والذي «يتألف في الوقت الحاضر من متاهة من الفناءات الصغيرة والممرات الضيقة والمظلمة والدهاليز والخلايا والحمامات والغرف الخالية غالباً من النوافذ (...)»[1]، ويعيش فيه مئات الجواري تيمناً بقول النبي: «خير هذه الأمة أكثرها نساءً»[2]؛ وتتجلى أيضاً في الرموز الدينية الموجودة في كلّ مكان من القصر، وعلى الأخص في الآثار التذكارية الثمينة التي لم تزل حتى اليوم تشاهد هناك: عباءة النبي وقوسه المصنوع من أنبوب وشعر من لحيته وسن من أسنانه وكذلك سيوف الخلفاء الراشدين الأربعة، وراية الجهاد وغير ذلك الكثير. معظم هذه الأشياء كان سليم الأول قد جلبها معه عند احتلاله مصر في سنة 1517 ثم أمر بوضعها في السرايا عند تنصيبه خليفة لجميع المسلمين[3] ولكن يجب ألاّ ننسى أن قصر توبكابي يحتوي أيضاً على أغلى المكتبات تضم في كنوزها مجموعة فريدة من المنمنمات يقدّر حجمها بـ 13000 ورقة. ولكن قبل أن نتحدث عن الرسوم المنمنمة سنقول كلمة عن التخطيط (الكتابة بخط جميل) الذي يلعب مع الزخرفة دوراً مهماً في تزيين الجدران الداخلية والخارجية للعديد من مباني قصر توبكابي.

---

(1) Boulanger: Türkei, 213.

(2) صحيح البخاري، باب كثرة النساء، رقم 5068.

(3) Freely u. Summer - Boyd: Istanbul, 117 F.

2 - التخطيط كوسيلة للقدسنة

من الخط العربي الأول الكثير الزوايا والأضلاع والمسمى الخط «الكوفي»، الذي كتبت به النسخ الأولى من القرآن، تطور بعد زمن قصير العديد من الأشكال الجديدة التي تتنافس فيما بينها في الظرافة والأناقة. فهناك الخطوط المزخرفة القديمة المشتقة من الخط الكوفي، ما يسمى الكوفي الزهري حيث ينشأ عن الأشكال الأساسية المربعة خط زخرفي رشيق وكذلك الخط الكوفي المتشابك ذو العقد الغريبة في الخطوط المستقيمة الصاعدة. وهناك الخطوط المستعملة في الحياة اليومية العملية، الخط المستدير الواضح المسمى «النسخي» الذي يستعمله العرب في المشرق، ثم الخط المتشكل في المغرب الإسلامي، الخط المغربي الكثير الزوايا مع تطويلات سفلية ناتئة، ثم الخط الذي نشأ لاحقاً لدى الفرس المسمى الخط «شكستة» (المكسور) الذي يكتب بحروف مائلة صعبة القراءة. وهناك أيضاً أنواع الخطوط المستعملة لأغراض خاصة، خط «التوقيع» لكتابة الوثائق في بلاط الخليفة الذي هو في الأصل خط «الثلث» الصغير والذي يتعين على الموظفين استعماله والذي تطور عنه فيما بعد خط جميل مهم للتخطيط، ثم الخط المتموج النصف قوسي المسمى «الديواني» وهو الخط الرسمي للمراسيم التي يصدرها السلاطين العثمانيون. وهناك الخط المستعمل لأغراض الزخرفة وهو خط «الثلث» المذكور آنفاً حيث توضع كلمات السطر الواحد غالباً فوق بعضها وتحت بعضها بحيث تنشأ شبكة معقدة من الرماح والحبال وأخيراً خط «النستعليق»[1] الأنيق جداً وهو الخط المفضل في: كتابة دواوين الشعر الفارسية والتركية والهندستانية والذي سُمّي «عروس أساليب الكتابة الإسلامية»، وغير ذلك كثير من الخطوط الأخرى[2].

جعل مخترعو بعض أنواع الخطوط المذكورة أعلاه أشكال الحروف وحجمها قابلة للتعلم بواسطة وصف دقيق للحجم سواء في الدائرة أو في نظام من المعيّنات. والانسجام في تخطيط مكتمل لا يضاهى؛ فكلّ خلل في الخط مهما كان ضئيلاً يزعج

---

(1) المقصود: نسخ ـ تعليق.

(2) Inal: Son Hattatlar, 68 f.; Schimmel: Calligraphy and Islamic C'ulture, 29 f.

نظرة المشاهد المدرب كما يزعج أذن السامع أي خطأ في عزف قطعة موسيقية جيدة. وهكذا نرى أن فن الخط قد تطور إلى علم حقيقي بكلّ معنى الكلمة. ولذلك تمتع الخطاطون وما زالوا يتمتعون باحترام كبير. ويصف الكاتب المصري نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل للأدب سنة 1988م في إحدى قصصه زيارة عند أحد هؤلاء الخطاطين الكبار ويجعل البطل عند دخوله «متحرجاً من إزعاجه أو قطع فيض الإلهام عن يده المنسجمة في ملكوتها»[1].

أحد الجوانب السارة القليلة لدى الأصولية أنها تشجع وتدعم رعاية فن الخط. فقد أقيم في ندوة نظمتها البعثة الإيرانية إلى منظمة اليونسكو في باريس، بمناسبة مرور ست مئة عام على وفاة حافظ، في بهو مبنى المنظمة الدولية هناك معرض للتخطيط الفني تضمن أعمالاً حديثة جداً ذات نوعية رفيعة المستوى. وسبب هذا الاهتمام بالكتابة واضح تماماً، وهو أن الكتابة العربية هي ـ كاللغة العربية ـ وعاء الوحي الإلهي، وهي، علاوة على ذلك، تستعمل دوماً لكتابة الآيات القرآنية وأقوال الأجداد الصالحين والمتصوفين الكبار والشعراء المهمين. يُضاف إلى ذلك أن القلم قد ذكر صراحة في القرآن كوسيلة للتعليم الإلهي:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۞ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۞ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2].

من كلّ هذا تسطع قدرة الكتابة العربية. لكن هذه القدرة ازدادت أكثر بواسطة ثلاثة عوامل هي:

1 ـ القيمة العددية للحروف.

2 ـ رمزية أشكال الحروف.

3 ـ المفعول السحري للحروف والكلمات.

تم نقل القيمة العددية للحروف من أبجديات سامية أخرى. وهذه القيمة جعلت الكرونوغرام Chronogram (نقش أو جملة أو عبارة تعبّر فيها بعض الحروف) ذات

---

(1) زعبلوي في: محفوظ: دنيا الله، ص163.

(2) سورة العلق، الآيات 1 ـ 5.

القيمة العددية، عن تاريخ معين على طريقة التاريخ الشعري في العربية، تلعب هذه الطريقة من التفسير أيضاً دوراً مهماً في إيضاح «الفواتح» أي الحروف السرية التي «تفتح» بعض السور القرآنية[1]، لكنها أيضاً تكهُن بعيد المدى بمفهوم القبلانية (مذهب أو علم سري). طرق مختلفة مبنية على القيمة العددية للحروف وعلى علاقاتها الفلكية من أجل التنبؤ بأحداث مستقبلية شاعت في وقت مبكر جداً. وهناك طريقة من هذه الطرق منتشرة بشكل خاص في الدوائر الشيعية تسمى «الجفر». وهناك طريقة مشابهة مفضلة عند السُّنة، قام ابن خلدون بوصفها بالتفصيل، تسمى «زائرجة»[2].

لا بل إنَّ فرقة إسلامية نشأت في القرن الرابع عشر تُسمّى «الحروفية»، (من «حرف»، الجمع «حروف») ويشير اسمها إلى توجهها الغنوصي - القبلاني. ولكن في نهاية المطاف فإن السحر الديني بكامله، أي التمائم والطلاسم والسحر العلاجي، يستند إلى مفعول الكلمة المكتوبة - كل هذه الأمور يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار إذا ما أردنا فهم الدور البالغ الأهمية للكتابة الفنية الجميلة في إطار الفن الإسلامي والثقافة الإسلامية فهماً صحيحاً. فالوظيفة الأهم للتخطيط تتجاوز بعيداً حدود الزخرفة وهي تكمن في قدسنة الأشياء والمباني التي تزين به.

وبالفعل ليس هناك أي مادة إلّا وأصبحت حاملاً للخط العربي، كما يكتشف كل من يقوم بجولة بين مجموعة مهمة من الفن الإسلامي في اسطنبول أو القاهرة وفي برلين، باريس، لندن أو نيويورك. فمن الرق والورق عبر السجاد والأقمشة والملبوسات، ومن الزجاج والبلاط والآجر حتى الخشب والرخام والجصّ والحجر والمعدن، يمتد المجال الواسع للتزيين بالخط العربي. ولكن تجدر الملاحظة أنَّ الكتابة، في أغلب الأحيان، غير محمّلة على سطح هذه المواد وإنما داخلة فيها - وأحياناً خارجة منها منقوشة أو منسوجة أو مطرزة أو محروقة أو مصبوبة أو محفورة أو منحوتة أو مطروقة أو مطعّمة. ويندر أن يكون هناك أي شيء غير مزيّن بالكتابة التخطيطية الجميلة. بدءاً بباب الجامع الحجري والمنبر الحجري أو الخشبي والمحراب الملبس غالباً بالرخام ومصابيح الجامع الزجاجية وحتى الأشياء المخصصة للاستعمال اليومي كمسند قراءة

---

(1) بخصوص الفواتح انظر: . Blachère: Introduction au Coran 144

(2) انظر فهد: . Fahd: La divination arabe, 243 ff

القرآن والصناديق الخشبية والمقلمة المصنوعة من الخشب، والعلب المعدنية والأطباق والقدور؛ والصحون المزينة والأوعية المصنوعة من الخزف والأقمشة بمختلف أنواعها وحتى السيوف وغيرها من أسلحة الجهاد. جميع أنواع المنتوجات اليدوية تخضع للكتابة، وحيث لا توجد كتابة، على الأقل للزخرفة، وبذلك للمباركة والقدسنة.

وهكذا فإن الصناعات اليدوية الفنية هي أيضاً أجمل تعبير عن الشعور الوجودي الإسلامي، عن علم الجمال الإسلامي في الحياة اليومية. وهكذا يبدو لنا الانسجام الكامل في الشكل والزخرفة والكتابة بالخط الجميل كتعبير حسي عن الخضوع للمقدس وما يترتب على ذلك من مشاركة في هذا المقدس وفي القدرة الإلهية ونظامها الكوني.

3 - القدرة المرئية في التخطيط والزخرفة

من يتمعن في التخطيط الإسلامي والزخرفة الإسلامية بالنظر إلى السؤال كيف يجد هذا الذي أسميه قدرة تعبيراً له فيهما سيواجه على الفور عدداً من الظواهر التي أهملها مؤرخو الفن حتى الآن أو فسّروها بشكل مختلف عما سنحاوله هنا. ونحن، في هذا الصدد، مدركون أننا نتجرأ على التعامل مع فرضيات لأن الأشياء التي يتعلق بها الأمر هنا لا يمكن البرهنة عليها بل هي مجرد تكهنات.

نحن ننطلق من أن مصممي الزخرفة والخطاطين يريدون بخبرتهم التعبير عن وجود القدرة الإلهية. وهناك رمز أساسي لذلك هو المئذنة التي ترتفع في السماء كالهوائي بارزة فوق القبة التي تحاكي بدورها قبة السماء وفي الجزء الأعلى من القبة توجد غالباً كتابة دائرية الشكل للآية القرآنية: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾[1]، أو أيضاً الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾[2].

الانتصاب العمودي للمئذنة التي ترمز إلى الصلة بين السماء والأرض يتكرر في

---

(1) سورة الحج، الآية 65.

(2) سورة فاطر، الآية 41.

الأسلاك التي لا حصر لها والتي تتدلى في داخل المسجد من القبة وتثبت الحلقة الحديدية الضخمة التي تحمل المصابيح الزجاجية. وهي تتكرر أيضاً في الكتابة الإسلامية التي تسمق حروفها «ألف»، «طاء» «ظاء»، «لام» مع قوائمها كالمآذن فوق استدارات الحروف الأخرى مما يشبه بدوره صفاً من المحاربين مع رماح منتصبة عمودياً.

فالقدرة الإلهية تنبض عبر الوجود وتملؤه بالقدرة. والأعمال التخطيطية الرائعة تؤثر فينا مثل كتابة مشحونة بالقوة وكأنها تيار كهربائي غالفيني مشحون بالقدرة الإلهية. في الخط الكوفي الزهري تنبت من الحروف أغصان وأزهار، وفي الخط الكوفي المتشابك تحتوي قوائم الحروف على عقد ضخمة تذكرنا بالقوة السحرية للعقد. وفي خط الثلث تنتظم الأقواس المختلفة لتشكل زخرفة متموجة وتتشابك سطور الكتابة ويستند بعضها على بعض وتخترق القوائم عدة أسطر. في كثير من الأحيان تترتب النصوص في دائرة وتملأ قباباً أو زخارف مستطيلة الشكل.

وفي ما يسمى «الكتابة الغيمية» (أبري) تحاط كلّ كلمة بنوع من الغيوم البيضاء أو الذهبية. ويفسر ر. إتينجهاوزن هذه الظاهرة كنوع من «الخيط الصحي» (Cordon Sanitaire) الذي يرفع الكتابة المقدسة عن الزخرفة المحيطة بها كمجرد «مسعى فني إنساني»[1] أنا أريد هنا التحدث عن القدرة المقدسة وتفسير الغيمة كهالة حول الخط اليدوي العظيم المقدس، لاسيما أنه، من الناحية الأولى، لا يكون في كثير من الأحيان محاطاً بالزخرفة، وأنا أعتبر، من الناحية الثانية، الزخرفة لا تقل قداسة عن الكتابة. ولا يبدو لي الميل الغالب في الزخرفة الفارسية إلى الخوف من الفراغ. بصرف النظر عن الاسم المضلل[2]، انعكاساً للمجتمع الإسلامي القروسطي مع مدنه التي تعجّ بالحياة لكنها مهددة من الصحراء (= الفراغ) المحيطة بها، حسبما يقترح إتينجهاوزن[3] بل إن هذه الوفرة التي تملأ المكان تعبّر أيضاً عن القدرة، أي وفرة الحضور الإلهي الذي يملأ، كالضوء، كلّ شيء دون أن يترك أي ثغرة. ولربما يمكن بذلك تفسير الفيض

---

(1) Ettinghausen: «Abri» painting.

(2) Horror Vacui = الخوف من الفراغ.

(3) Ettinghausen: The Taming of the Horror vacui in Islamic Art.

المحبوب في المنمنمات الفارسية حيث تفيض الصورة عن طرف الإطار. ومما يعزّز الظن أن هاتين الظاهرتين لهما بنيوياً علاقة بـ «القدرة» أن العديد من المتصوفين المسلمين يتحدثون عن معجزة «الانتفاخ»، أي تمدد الجسم حتى يملأ المكان[1]. علاوة على ذلك من المهم بالنسبة لموضوعنا تراكم عدة أنظمة فوق بعضها في الزخرفة والذي يشير إليه إتّينجهاوزن في مقاله عن «الخوف من الفراغ» horror vacui. يرمي هذا التراكم إلى ملء المكان، لكنه يبدو غالباً في الوقت نفسه كبنية تراتبية أو كتكثيف، كمضاعفة جداتية، الأمر الذي يمكن تفسيره كرقص ووجد (نشوة)، على سبيل المثال، في السجاجيد الفارسية هكذا كما سبق وتحدثنا عن زخرفة المقرنصات عندما تحدثنا عن النشوة المتحجرة.

4 - الرسم والنحت

كما قلنا لم يكن هناك حتى الآن أي عائق من ناحية الشريعة ضدّ إنتاج التحف الفنية المذكورة. بل كان هذا الحظر يقتصر على تمثيل كائنات حية. وبذلك أُعيق تطور رسومات وتماثيل كبيرة الحجم باستثناء بعض الحالات القليلة. فقط في الرسوم التوضيحية للكتب، أي في أماكن مخبأة، تطور تقليد حي للرسم شمل كثيراً من المدارس والعصور وأنتج أعمالاً فنية رفيعة المستوى. ولكن قبل أن نتحدث عن هذه الأعمال سنقول كلمة عن تحريم الصور.

أ - تحريم الصور وتحليلها

لا يوجد نص في القرآن يحرّم الصور إلّا إذا ما تمّ تفسير كلمة «أنصاب» «الأحجار المنتصبة»، أي شواهد القبور وشواهد الضحايا والأصنام بالمعنى العام والواسع للكلمة، أي بمعنى «صورة»: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2]. إلاّ أن هناك آيات في القرآن تشير إلى الربط الآثاري للفن والسحر في الصورة القرآنية للعالم حيث إن بعض الجن الذين يعملون بين يدي سليمان:

---

(1) Gramlich: Die Wunder der Freunde Gottes, Kapitel Aufblähung und Schrumpfung, 212 - 218.

(2) سورة المائدة، الآية 90.

﴿ يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍ ﴾[1]. لعل تلك الآية قد ساهمت بصورة غير مباشرة في تحريم الصور. لكن إدانة صريحة للتصوير غير موجودة إلّا في الحديث النبوي. فهناك توجد روايات منقولة عن عائشة زوجة النبي، كالتالية:

«قَدِمَ رسول الله ﷺ من سفر وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل. فلمّا رآه رسول الله ﷺ هتكه وقال: أشدُّ الناس عذاباً يوم القيامة الذين يُضاهون بِخلق الله»[2].

«أنّها اشترت نُمْرُقة فيها تصاوير، فلمّا رآها رسول الله ﷺ قام على الباب فلم يدخل، فعرفت في وجهه الكراهية، قالت: يا رسول الله، أتوب إلى الله وإلى رسوله، ماذا أذنبتُ؟ قال: ما بالُ هذه النُّمْرُقَةِ؟ فقالت: اشتريتها لتقعد عليها وتوسَّدَها، فقال رسول الله ﷺ: إنَّ أصحاب هذه الصُّور يعذّبون يوم القيامة ويُقال لهم: أحيُوا ما خلقتم. وقال: إنَّ البيت الذي فيه الصُّور لا تدخله الملائكة»[3].

وفي أحاديث أخرى يلعن محمد الرسامين مع النساء اللواتي يقمن بالوشم ومع المرابين والسحرة[4]. السؤال عما إذا كانت هذه الأحاديث صحيحة وعما إذا ما كانت قد نشأت تحت التأثير اليهودي أو المسيحي فهذا أمر لا يهم إلّا البحث العلمي[5]. أما الشيء الحاسم بالنسبة لتاريخ الفن فهو تأثيرها. وهذا التأثير أحال، على الأقل، دون استعمال الرسوم والتماثيل في بيوت العبادة وأحال بالتالي دون تطور فن تصويري قدسي بالمعنى الضيق، الأمر الذي ينطبق أيضاً على الموسيقى مع فارق مهم هو أن التصوف قد وفر للموسيقى الدينية مجالاً للتفتح.

في الرسم يعود الفضل في (ليس التجاوز الحقيقي وإنما) الإغضاء عن التحريم وتجاهله إلى القصور وإلى المشجعين الأثرياء. إلّا أن كثيراً من الرسومات القيّمة

---

(1) سورة سبأ، الآية 13.

(2) صحيح البخاري؛ كتاب اللباس، الباب 91، الجزء السابع، 143.

(3) المصدر نفسه، الباب 95، 144.

(4) المصدر نفسه، الباب 96.

(5) انظر: Arnold: Painting in Islam, 6 ff.

في الكتب قد تم تدميرها وتشويهها على يد المتعصبين. ففي مخطوطة الحريري المشهورة في سان بيترس بورغ قطعت رمزياً رؤوس الأشكال البشرية بجرة قلم، إن لم يكن هذا تصرفاً يائساً من صديق للرسوم المنمنمة نجح بهذه الخدعة في تفادي الأسوأ[1]. ولكن طالما بقيت الرسوم المنمنمة محفوظة في مكتبات القصور ظلت محمية من مثل هذه الأفعال التخريبية. ولكن، من الناحية الأخرى، أثر تحريم الصور على تشكيلات هؤلاء الرسامين. فالصورة البشرية لا يجوز أن يكون لها ظل ولا شكل مجسم. ولذلك يظهر البشر في الرسوم المنمنمة ثنائي الأبعاد ووجوههم ليس لها ملامح شخصية فردانية. بدأ هذا الوضع يتغيّر في المنمنمات الهندية في العهد المغولي بتأثير أوروبي.

يعتقد بأنه ينتمي أيضاً إلى العناصر النوعية الإسلامية للمنمنمات منظورها المتعدد. وبذلك يعرّي المكان من واقعيته من ناحية، ومن الناحية الأخرى يتحكم الرسام بمقدرة مسيطرة بالمركب المكاني وبالبشر أيضاً أي إن علاقة الرسام بموضوعه تتطابق إلى حدّ ما بالنظرة الأشعرية إلى علاقة الله بعالمه وبمخلوقاته، هكذا كما أن الله يستطيع في أي وقت خرق القوانين السائدة في الطبيعة لكي يصنع معجزة، فإن الرسام يلغي بفنه قوانين الصورة الظاهرية الطبيعية ويصبها في قالب رائع سحري، في «السحر الحلال» للمنمنمات الإسلامية[2]. لكن هذه المقدرة تتحقّق بأن يخضع الرسام للقيود الناجمة عن تحريم الصور.

غير أن القدرة وعلى الأخص القدرة الإسلامية تأتي إلى الصورة في كثير من الأحيان بواسطة الموضوعات المرسومة. وهكذا نرى أن القسم الأكبر من الرسوم المنمنمة مخصص للحياة في القصور، حيث إنّ هندسة القصور تطغى على الصورة ويزين المبنى المرسوم، عادة، على الأقل كتابة رشيقة إلى أبعد الحدود ذات منشأ إسلامي واضح، كما نشاهد، على سبيل المثال، مكتوباً فوق الباب الدعاء. «يا مفتّح الأبواب». وأخيراً يعبّر أيضاً عن مقدرة منسوبة إلى الصورة بالشواهد الأدبية.

---

(1) بعض الصور من هذه المخطوطة موجودة لدى: Ettinghausen: Arabische Malerei.

(2) انظر أيضاً بهذا الخصوص الأفكار الوجيهة في المقدمة المطولة لـ: Papadopoulo Islamische Kunst لكنه لا يستعمل تعبير «القدرة» أو «القوة المؤثرة».

ب - المؤثرات السحرية العجيبة للرسم كقوة مؤثرة:

أحد الأشكال التقليدية للسحر، وقد يكون أقدم شكل، هو سحر الصور. فالشيء الذي يُراد فعله للمسحور يمارس على صورة له. ويبدو أن هذا النوع من السحر كان يمارس في زمن محمد في شبه الجزيرة العربية وقد يكون ما جاء في الأحاديث النبوية من اشمئزاز من الصور عائداً في أحد جذوره، على الأقل، إلى هذا السحر. وهناك أيضاً تعليمات لسحر الصورة في كتاب «غاية الحكيم»[1] أكبر مرجع عربي للسحر[2] ولكننا لن نتحدث هنا عن هذا الموضوع وإنما عن سحر الروح بواسطة الصور.

هناك موضوعان رئيسيان في الأدب الروائي في العصر الوسيط الإسلامي: الموضوع الأول هو نشوء ـ ولكن على الأخص ـ الشفاء من فكرة وهمية، أي من وسوسة قسرية، بواسطة صورة. في أحيان عديدة يتكون لدى الفتى أو الفتاة كراهية لا يمكن تجاوزها ضدّ الجنس الآخر بناءً على صورة من مشهد وهمي أو حقيقي مع الحيوانات وبناءً عليه يترك جميع الفتيان أو الفتيات. وهذه هي القصة: أنقذت أنثى حيوان رفيقها تحت خطر الموت ثمّ وقعت هي نفسها في حال مهلك. وبدلاً من أن يسعى الذكر إلى حمايتها وإنقاذها يفرّ لينقذ نفسه.وتبعاً لهذه التجربة المستفحلة تتفادى الأنثى كل تماس مع أي ذكر. هذه الوسوسة القسرية تُشفى بواسطة صورة أخرى تعبر عن النقيض تماماً، أي الوفاء حتى الموت. كما أننا نصادف في أحيان كثيرة أيضاً تنوعات للموضوع الآخر وهو حالة العشق بناءً على صورة كالتي يستعملها نظامي وآخرون في ملحمته خسرو وشيرين، لكنها تتكرر أيضاً مراراً في حكايات ألف ليلة وليلة. وفي كلّ حالة يكون الحب الذي تثيره الصورة قوياً جداً إلى درجة أن من يراها لا يهدأ حتى يجد من تمثّله هذه الصورة وينتزع حبه[3].

صحيح أن هذا النوع الموصوف أخيراً من القوة التأثيرية لم يكن في وسع الرسم

---

(1) انظر ص314 أعلاه.

(2) Bürgel: The Feather of Simurgh, 13 f.

(3) بهذه الخصوص انظر بيرغل «هذه الصورة ساحرة»؛ ثم المصدر السابق نفسه، 119 ـ 137.
Bürgel: Dies Bildnis ist be 2a ubesnd Sclönl.

الإسلامي ممارسته فعلياً لأنه كان يفتقر إلى صورة الشخص. إلّا أنّهم كانوا يعرفون أن هذا كان موجوداً في الثقافات الأخرى لا سيما الثقافة الصينية. ويروي الرحالة ابن بطوطة كيف أن رسامي القصر في بكين قد رسموا له ولمرافقيه خلال وقت قصير صوراً تشبههم إلى حدٍّ كبير. ثم يضيف قائلاً: إن الصينيين كانوا يصورون كلّ غريب بهذه الطريقة وكانوا يستعملون هذه الصور الشخصية لملاحقة المجرمين والتعرف عليهم[1]. أي إنّ الحدود الموضوعة لقدرة الصور في الإسلام لها من نواحٍ معينة جانبها الجيد أيضاً.

وأخيراً ينبغي الإشارة إلى أن علم التصوير الإسلامي قد نقل عن الثقافات القديمة عدداً كبيراً من الموضوعات المصورة المعبرة عن القوة، وفي بعض الأحيان السحرية، وحافظ على وظيفتها. نذكر منها، على سبيل المثال، صورة الحاكم في وضعية الفخامة، وصورة الحاكم كصياد وغيرها من الصور المعبّرة عن القوة ومنها، على سبيل المثال، صورة الأسد الذي يقتنص غزالاً. ولكن أيضاً عن صورة حيوان منفرد، صورة أيل، مثلاً، على صينية من القرن العاشر يمكن أن توحي للمشاهد بـ «قوة تكاد أن تكون سحرية»[2]. وفي الأوعية المصنوعة على شكل حيوان يتحدث تاريخ الفن عن وظيفة وقائية، أي إنها تحمي من الشرور والأذى[3].

وهكذا نرى أنه يتجلّى في الفن الإسلامي، كما هو متوقع، بطريقة معينة الخضوع والقوة. يظهر الخضوع في التخلي عن رسم الجسد والوجه، وبصورة عامة عن المظهر الحقيقي عند رسم العالم الفعلي، رسم الواقع كما هو لا يحدث إلّا عند رسم الحيوانات أو بعض التفاصيل الشيئية فيما عدا ذلك لا يعبّر عن الواقع بصورة «واقعية» وإنما بصورة «سحرية»، وذلك باستعمال زخارف ذات توجه «كوني»، وباستعمال الكتابة التخطيطية كوسيلة لإضفاء صفة القداسة. تظهر القوة التأثيرية في رموز للقوة من النوع الصغير والضخم على حدٍّ سواء، ويظهر في كلّ مكان السعي إلى إدهاش الناظر وإلى وضعه في حالة من الوجد القدسي؛ كما وتظهر أيضاً في الكتابات المعبرة عن القوة.

---

(1) رحلة ابن بطوطة، الجزء الرابع، 262 وما بعدها Voyages d'Ibn Battuta .

(2) Grube: Islamic Pottery of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection, No 24.

(3) انظر، مثلاً، المصدر السابق، رقم 181.

الجزء الرابع

القوة التأثيرية في مجال الشهوة والحب الصوفي

الفصل الثاني عشر

القوة التأثيرية للمرأة

هنا نريد أن نبيّن مدى قدرة نموذجنا الفكري على كشف مكانة المرأة في الإسلام وكيف يمكن تفسير التناقض القائم على أن المرأة تخضع، من الناحية الأولى، في الشريعة إلى قيود شديدة، لكنها، من الناحية الأخرى، تمجد في الشعر تمجيداً يصل في بعض الأحيان إلى حدّ التأليه، الأمر الذي يتفق، بدوره، مع التكريم والنفوذ الواسع لبعض النساء في المجتمع الإسلامي الراهن. وسوف ننطلق من أن المرأة في بداية الإسلام كانت تعتبر ذات قدرات شيطانية أو سحرية، وأن هذا الاعتبار (الشعور) لم يتوقف لاحقاً أبداً عن إثارة حماة النظام الديني المؤلفين من الرجال.

1 - المرأة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

في الأدبيات الإسلامية المعاصرة تُعدّ إحدى مزايا النبي محمد ورسالته دعم حقوق المرأة لا بل وتحريرها من نير العبودية. وهذه النظرة إلى الأمور حديثة العهد أيضاً؛ ففي المراجع القروسطية لا يرد ذكر لهذه المسألة أبداً، كما أن الذكريات التي حفظها المسلمون القدامى عن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام تتحدث أيضاً لغة أخرى. صحيح أن القرآن يحرّم وأد البنات الذي كان البدو ما زالوا يمارسونه آنذاك ويضمن للمرأة بعض الحقوق في حال الزواج والطلاق، لكن الإسلام، من الناحية الأخرى، يحدّ بقوانينه حرية حركة المرأة وإمكانات تطورها داخل المجتمع[1].

---

(1) ينصح للتعمق في هذا الموضوع بقراءة الكتاب المرجعي لفالتر: المرأة في الإسلام. =

في الشعر العربي قبل الإسلام تبدو المرأة في كثير من الأحيان كشيء للمتعة الخالصة، وبتعبير أدق: يفتخر الشاعر بأنه يتمتع بنساء الأعداء الذين يقتلهم. ولكن بالمقابل تبدو المرأة في ما يسمى «الأخبار» أي الروايات المنقولة عن هذا الشعر، في كثير من الأحيان ككائن واثق ومعتز بنفسه لا بل ومستقل الشخصية. فهي، على سبيل المثال، لا تقبل زواجاً لا تريده، كما هو الحال في المجتمع الإسلامي التقليدي بصورة عامة[1]. والزوجة الأولى للنبي محمد خديجة، وهي أرملة تاجر محترمة وذات مكانة مرموقة، التي وضعته في خدمتها ثم اقترحت عليه بعدئذٍ الزواج، هي مثال يؤكد هذه المكانة الحرة للمرأة العربية قبل الإسلام. كما أن هؤلاء النساء لم يكن يرتدين حجاباً.

يؤكّد الجاحظ، المفكر الكبير والمراقب الحاد النظر ومؤرخ العادات في القرن التاسع، في بحثه عن القيان (الرقيقات المغنيات) أن الرجل والمرأة في زمن ما قبل الإسلام كانا يلتقيان ويتحادثان بكلّ حرية وأن الأزواج كانوا يقبلون ذلك بلا مبالاة طالما بقي هذا ضمن حدود الأدب واللياقة. لكن هذا الوضع تغيّر مع الوصايا القرآنية الموجهة إلى نساء النبي بأن يقين في بيوتهن ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[2][3]. يروي هذا المؤلف من زمانه ومجتمعه أن كثيراً من الرجال كانوا يفضلون بيع عبدة من السوق، لأنهم كانوا يستطيعون قبل ذلك مشاهدتها وتلمسها، على الزواج من امرأة حرة لا يستطيعون رؤيتها إلّا في ليلة العرس[4].

2 - المرأة في القرآن

يمكن النظر إلى مكانة المرأة في القرآن من ثلاثة جوانب: فالمرأة تبدو هناك، أولاً، ككائن أحياني اجتماعي، ثم، ثانياً، كشخص مؤمن، وثالثاً كشخصية من شخصيات التاريخ المبارك. من المهم أن يرى المرء هذه المستويات الثلاثة لكي لا يصدر حكماً

---

* Walther: Die Frau in Islam.

(1) أمثلة في فايز فايلر: Weisweiler: Arabesken der Liebe.

(2) سورة الأحزاب، الآية 33.

(3) الجاحظ: رسالة القيان، رسائل، الجزء الثاني، 149.

(4) انظر الفصل الثالث، البند 8.

أحادي الجانب على موقف القرآن من المرأة. لنبدأ بما يقوله القرآن عن المرأة ككائن أحيائي اجتماعي، أي عن دورها كفتاة وخطيبة وزوجة وأم ومطلقة.

يحرم القرآن، كما سبق وذكرنا، الممارسة التي كانت تطبّق بين حين وآخر في زمن ما قبل الإسلام وهي قتل البنات فور ولادتهن لأسباب اقتصادية[1]، إلّا أن المساواة بين الجنسين التي مهد لها هنا ما لبثت ما قُيّدت ببعض الأقوال الأخرى في القرآن. ففي مكانين اثنين يجري الحديث صراحة عن تفوق الرجل على المرأة. فقد جاء في سياق بعض التعليمات عن الطلاق: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[2]. ثم يصبح النص القرآني أكثر وضوحاً في الآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾[3].

من الخضوع المطلوب هنا تحول الأمر في الشرع الإسلامي إلى واجب الطاعة المطلقة. ثم إن عدم المساواة تتجلى في أن الرجل يحق له، كما هو معروف، حسب القرآن الزواج من أربع نساء في وقت واحد، بالإضافة إلى معاشرة جميع الجواري، اللواتي يملكهن ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[4]. صحيح أن الآية تولد الانطباع بأن السماح كان يعني في الأصل رعاية البنات اليتامى، لكن الشرع الإسلامي لم يراع هذا السياق وسمح بالزواج من أربع نساء في وقت واحد. وفيما يتعلق بشرط المعاملة بالتساوي فهو يؤخذ في الشرع إلى حدٍّ ما على محمل الجدّ، أما القرآن نفسه فيصفه في السورة ذاتها بأنه غير قابل للتطبيق: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[5].

---

(1) Paret: Kommentar zu 81,8.

(2) سورة البقرة، الآية 228.

(3) سورة النساء، الآية 34.

(4) سورة النساء، الآية 3.

(5) سورة النساء، الآية 129.

وبذلك تم تبديد التحفظات المحتملة ضدّ تعدد الزوجات. إلّا أن التفسير الحديث جمع الآيتين معاً واستنتج منهما أن القرآن يوصي من حيث المبدأ بالزواج من امرأة واحدة لأن شرط الزواج من أكثر من امرأة هو المعاملة المتساوية، لكن النص القرآني نفسه يقول: إن الرجال غير قادرين على ذلك. ولكن مع هذا التفسير أيضاً يبقى الجزء الثاني من الآية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[1] دون مراعاة، وهو الجزء الذي يسمح بمعاشرة ما يملكه الرجل من جوارٍ والذي يشكّل بذلك الأساس لمؤسسة «الحريم».

نجد أيضاً النغمة التجارية في الصيغة: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ في قانون الزواج والطلاق. إذ يبدو هناك طلاق امرأة بأنه مجرد مقايضة: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[2]. بما أن كلمة واحدة تكفي لطلاق امرأة يمكن أن يقولها الرجل في لحظة غضب ثم يندم على ذلك فيعيدها ثم يطلقها مجدداً ويعيدها مرة أخرى وهكذا. فالقرآن أخذ هذه الإمكانية بعين الاعتبار ووضع حدّاً لهذه اللعبة الظالمة: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾[3]. يُضاف إلى ذلك أن شهادة المرأة أمام المحكمة لا تساوي إلّا نصف شهادة الرجل وأن حصتها من الميراث المحددة بالتفصيل في القرآن أقل من حصة الرجل ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ

(1) سورة النساء، الآية 3.

(2) سورة النساء، الآية 20.

(3) سورة البقرة، الآية 229.

ﭐمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ ﴾[1]. وهكذا نكون قد عالجنا الأماكن في القرآن التي تضع المرأة في مكانة أقل من مكانة الرجل.

ملاحظة أخرى عن النص الشرعي المذكور آنفاً بخصوص الحالة التي يريد فيها الرجل إعادة زوجته بعد طلاقها ثلاث مرات (حيث لا يلعب أي دور سواء فعل ذلك خلال فترات زمنية متقطعة أو بتكرار صيغة الطلاق ثلاث مرات دفعة واحدة). ولن نبالغ في القول إذا ما ظنّنا خلف ذلك حقيقة «القوة التأثيرية» للمرأة التي من الناحية الأولى، تدفع الرجل دوماً وأبداً إلى أن يطلقها، لكنها من الناحية الثانية، لديها قوة تأثيرية عليه شديدة إلى درجة أنه لا يستطيع الانفصال عنها.

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن لم يضع بأي حال نهاية للعبة الطلاق بل أدّى إلى المؤسسة الشرعية، مؤسسة «التحليل»، أي الزواج من «محلّل»، أي اتخاذ زوج لفترة مؤقتة يقوم بعد زواجه من المرأة الطلقة ثلاث مرات بتطليقها ثانية لكي تصبح بعد ذلك حلالاً لزوجها السابق.

ولكن يجب التأكيد هنا أن القرآن يسمح بتعدد الزوجات ويسمح للرجل بأن يطلق زوجته بدون أسباب ومطلوب من المرأة في الزواج أن تخضع للرجل، ولكن، من الناحية الأخرى، مطلوب من الرجال معاملة النساء «بالمعروف» ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[2] والسعي إلى المصالحة بالطرق الودية ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا﴾[3]. وعندما تريد المرأة الزواج ثانية ينبغي عليها الانتظار ثلاثة أشهر لكي يتبين أنها غير حامل، وإذا ما كانت حاملاً عند الطلاق يتعين على الرجل تحمل نفقاتها وإذا ما أرضعت أطفالاً منه يتعين عليه دفع أجر لها ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ

---

(1) سورة النساء، الآيتان 11 ـ 12.

(2) سورة النساء، الآية 19.

(3) سورة النساء، الآية 35.

﴿إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [1] ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [2].

في بعض الآيات تبدو المرأة المسلمة مساوية للرجل تماماً إذا لم يكونا زوجين وإنما في دورهما كمؤمنين أو ببساطة كأعضاء في المجتمع: وهكذا جاء في القرآن بخصوص الكسب: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾ [3]. وبخصوص الأجر يوم القيامة جاء ما يلي: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [4]. فليس صحيحاً إذاً ما كان يقال أحياناً في أوروبا في السابق من أن المرأة في الإسلام ليس لها روح وأنها محرومة من الدخول إلى الجنة: وهكذا يصلي الملائكة الذين يحملون العرش ويدعون إلى الله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَٱتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ * رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِي وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [5].

والآن يبقى علينا أن نتحدث عن الجانب الثالث من جوانب «المرأة في القرآن» وهو صورتها في التاريخ القدسي. لنبدأ بأم البشر حواء فيتبين لنا أنها، خلافاً للرواية اليهودية المسيحية، لم تكن هي التي أغوت آدم بل إن الشيطان هو الذي أغواهما كليهما ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا

(1) سورة الطلاق، الآية 4.

(2) سورة الطلاق، الآية 6.

(3) سورة النساء، الآية 32.

(4) سورة الأحزاب، الآية 35.

(5) سورة غافر، الآيتان 7 ـ 8.

مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[1] ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ۝ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ۝ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ۝ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ۝ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ۝ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾[2]. ثم إن هناك أربع نساء من التاريخ القدسي حصلن على مكان فخري مكرم في الديانة الإسلامية بناءً على ذكرهن في القرآن هن: آسيا زوجة فرعون التي دافعت عن موسى وهو رضيع، وزليخا زوجة «عزيز مصر»، وبلقيس ملكة سبأ، ومريم أم المسيح. كلّ امرأة من هؤلاء النساء الأربع، نذكر هنا بالمناسبة أن مريم فقط هي التي ذُكر اسمها بينما أخذت بقية الأسماء من الروايات الإسلامية، لها «قدرة» على طريقتها.

آسيا هي ابنة فرعون في العهد القديم. فهي التي أخذت الصبي موسى الملقى في سلّة وأقنعت زوجها بأن لا يؤذيه: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[3]. وفي ختام سورة التحريم ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[4] توضع كامرأة تقية مع مريم مقابل زوجة لوط وزوجة نوح اللتين لعنهما الله وأدخلهما نار الجحيم. وهذا يثير الدهشة بشكل خاص لأنها امرأة كافر وطاغية. وتتحدث الروايات الإسلامية عما لقيته من عذاب من زوجها وكيف أن الله ساعدها على تحمل هذا العذاب[5].

(1) سورة البقرة، الآيتان 35 ـ 36.

(2) سورة طه، الآيات 115 ـ 123.

(3) سورة القَصَص، الآية 9.

(4) سورة التحريم، الآية 12.

(5) الموسوعة الإسلامية: Wensinck: «Asiya» in EI

زليخا هي المرأة التي حاولت إغواء يوسف. وهي المثال القرآني على «مكر» و«كيد» النساء ﴿ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾ [1] ﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ * فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [2] وهي التي لم تفشل في هذه الحالة إلّا لأن الله ذاته قد درأ عنها لأنه كما يؤكد في مكان آخر ﴿خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾ [3]. لكن زليخا تتطور حسب الرواية الدينية إلى امرأة تقية وهي تمثل في ملحمة جامي (1414 ـ 1492) الصوفية «يوسف وزليخا» الروح البشرية التي أحبت الجمال الإلهي الذي يرمز إليه يوسف [4].

أما بلقيس ملكة سبأ فهي المرأة الأقوى والأكثر استقلالاً بين النساء المذكورات في القرآن وهي، كما هو واضح، كافرة لأن شعبها كان يعبد الشمس. ولكن لما يطلعها سليمان، الذي هو حسب القرآن نبي من أنبياء الله، على مُلكه وقوته تدخل هي أيضاً في الإسلام ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ ﴾ [5].

وأخيراً مريم. فهي العذراء التي حملت من الروح القدس وولدت ذلك النبي الذي يكلم الناس في المهد ويحيي طيراً مصنوعاً من الطين ويشفي الأعمى والأبرص ويحيي الموتى ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [6].

ينضم إلى نساء التاريخ القدسي القديم في القرآن نساء النبي. صحيح أن ما من امرأة منهن ذُكرت في القرآن بالاسم ولكن العديد منهن صار مناسبة لنزول الوحي. وإنه لمن المؤسف أن خديجة زوجة الرسول الأولى التي لم يتزوج غيرها في حياتها،

---

(1) سورة يوسف، الآية 28.

(2) سورة يوسف، الآيتان 33 و34.

(3) سورة آل عمران، الآية 54؛ وسورة الأنفال، الآية 30.

(4) Glassen: Die Josepherzählung im Koran and in der persischen und türkischen Literatur.

(5) سورة النمل، الآية 44.

(6) سورة آل عمران، الآيتان 45 ـ 46.

لم تذكر في القرآن. ويعود السبب في ذلك إلى أنَّ الحياة الخاصة بقيت في المرحلة المكية خارج الوحي. لكن هذا الأمر تغير في المرحلة المدينية. ثلاث مرات اتخذت قرارات مهمة في القرآن بخصوص علاقات محمد بالنساء.

هناك أولاً قصة «قلادة العنق» (التي حسب الرواية حدثت على الشكل التالي): في إحدى الغزوات في السنة السادسة للهجرة أخذ النبي محمد معه زوجته الفتية عائشة (تزوجها النبي في الخمسين من عمره وكان عمرها تسع سنوات) التي ابتعدت عن مكان النزول خلال توقف للاستراحة لكي تغتسل على نبع، فنسيت قلادة عنقها هناك. ولذلك عادت إلى النبع دون أن يلاحظها أحد بينما كان الركب يستعد للانطلاق وكان الناس يظنون أنها في هودجها، ولما رجعت لم تجد محمداً وجماعته لأنهم كانوا قد غادروا المكان. فجلست محتارة في أمرها. عندئذٍ ظهر رجل شاب وأعطاها مكاناً على ظهر جمله ورافقها إلى القافلة. أثارت هذه الحادثة كثيراً من الثرثرة واللغط وأيضاً انتشار الإشاعات والشبهات ونصح علي، ابن عم الرسول، النبي بأن يطلقها مما أدّى إلى نشوب عداء بين علي وعائشة بقيت آثاره إلى ما بعد وفاة محمد وبلغ ذروته في ما يسمى «وقعة الجمل» وساهم بالتالي في نهاية المطاف في نشوء النزاع بين السُّنة والشيعة. ولكن بأقصى سرعة نزلت آية هدأت الخواطر جاء فيها: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾[1]. وقد خمن بعضهم أن هذا الشرط غير القابل للتطبيق ساهم في حجز المرأة المسلمة في البيت؛ ولكن يكفي لذلك ما جاء في الآية التالية: ﴿وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ وَأَقِمۡنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾[2].

في الحالة الثانية يتعلق الأمر بزينب زوجة زيد ابن النبي محمد بالتبني، وهو عبد محرّر كانت خديجة قد قدمته هدية للنبي. كان زيد أصغر من محمد بنحو عشر سنوات ومن أوائل الداخلين في الإسلام. أحب محمد زينب وتمنى لو يتزوجها لكنه خجل

(1) سورة النُّور، الآية 4.

(2) سورة الأحزاب، الآية 33.

من القيام بهذه الخطوة لا سيما أن الأبناء بالتبني كانوا يعدّون آنذاك بمثابة الأبناء الحقيقيين بحيث إن زواجه من زينب كان سيعني أنه يتزوج كنته. ظل متردداً فترة من الزمن إلى أن نزلت آيات شجعته صراحة على القيام بهذه الخطوة ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴾[1] ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا * مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا * ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا * مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾[2] وأوضحت في الوقت نفسه أن الأبناء بالتبني ليسوا بأي حال كالأبناء الجسديين. هنا أيضاً أصبحت «مقدرة» امرأة سبباً في نزول الوحي وأدت إلى تبعات قانونية. تقول الرواية الإسلامية إن العلاقة بين محمد وزيد، الذي تزوج بعد زينب أربع نساء طلق منهن اثنتين، لم تتعكر بسبب هذه الحادثة وأن زينب لم تشعر بأي حال نتيجة هذا التبديل بأنها مغتصبة بل بالعكس بأنها مصطفاة.

في الحالة الثالثة والأخيرة تعلق الأمر، حسب الروايات الإسلامية، بحادثة جرت في بيت الرسول مع نسائه. كان محمد قد حصل من والي مصر على جارية قبطية اسمها ماريا كهدية. وكان يعاشرها ويقدرها كثيراً. وصادف في إحدى المرات أن فاجأته زوجته حفصة وهو في بيتها مع ماريا. حاول محمد تهدئة الزوجة الغاضبة بأن أقسم أنه لن يتعامل بعد الآن مع ماريا طالما أن حفصة احتفظت لنفسها بهذه المسألة. ولكن وبما أنها أفشت لعائشة ما رأت، شعر محمد أيضاً بأنه أصبح في حلّ من قسمه وتمّ تأكيد صحة موقفه بوحي من الله حيث اعتبر التحرر من القسم (المشروط) فرضاً من الله. في هذه الحالة أيضاً أدت الحادثة الخاصة إلى تبعات قانونية وعامة. ارتبطت الآية

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 4.

(2) سورة الأحزاب، الآيات 37 ـ 40.

بتهديد خطير موجه إلى الزوجتين تتبين منه بصورة معبرة قدرتهما. ولقد جاء في الآيات المزدوجة المعاني والغنية بالتلميحات، والتي يصعب فهمها دون معرفة خلفيتها التاريخية، ما يلي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ۝ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾[1].

في الحالات الثلاث تنشر للملأ مشكلة خاصة لا بل «تقدس» ويترتب عليها تبعات قانونية وشرعية وتظهر فيها بطريقة ما مقدرة النساء. ولا شك في أن هذه القدرة النسائية ساهمت أيضاً في تعزيز قوة النبي. وتجدر الإشارة إلى أن الأدبيات التبريرية الحالية تبرر تعدد الزوجات لدى النبي محمد بالإشارة إلى أن غالبية تلك الزيجات كانت سياسية. وهذا ينطبق فعلاً على حالتين على الأقل: على عائشة وحفصة. كانت عائشة وحفصة بنتي أبي بكر وعمر، أقوى رجلين في الإسلام الفتي والخليفتين الأولين بعد وفاة محمد. ولكن في حالة زينب لا يوجد دافع سياسي والقرآن ذاته يتحدث عن جاذبية «الحسن» عندما يحرم على محمد الزواج من نساء أخريات: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا﴾[2].

البديل «التحدي» أو «الخضوع» ومبدأ «المشاركة عن طريق الخضوع» يعبّر عنه بكلّ وضوح بالتحذيرات الموجهة إلى نساء النبي، حيث يُضاف إلى التحذيرات الموجهة أعلاه إلى حفصة وعائشة التحذيرات التالية الموجهة إلى جميع نساء محمد:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ

(1) سورة التحريم، الآيات 1 ـ 5.

(2) سورة الأحزاب، الآية 52.

وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا * يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا * يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾[1].

إن تصنيف نساء النبي في البيت المقدس، هنا بالمعنى الحرفي تماماً، ولكن من الناحية الرمزية يعني أيضاً أنهن، مثل محمد نفسه، قد وضعن مع جماعة من المؤمنين كأسرة مقدسة: ﴿ ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾[2].

المقارنة بين العصيان والخضوع تجري مرة أخرى في نهاية سورة التحريم حيث، كما سبق وألمحنا، تواجه زوجتا رجلين مؤمنين مع الزوجة الطيبة لطاغية ومع مريم أم المسيح: فهن يقدمن هنا صراحة كنماذج أولية كأمثلة مصاغة من الله:

﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ * وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ * وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴾[3]. يبقى علينا في الختام أن نشير إلى ﴿ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴾[4] (من النساء)، أي إلى الساحرات اللواتي حذر الله محمداً في سورة الفلق من شرّهن.

---

(1) سورة الأحزاب، الآيات 28 ـ 34.

(2) سورة الأحزاب، الآية 6.

(3) سورة التحريم، الآيات 10 ـ 12.

(4) سورة الفلق، الآية 4.

لقد واجهتنا قدرة المرأة في القرآن بأوجه وأشكال مختلفة، في هيئة النساء العظيمات من فترة ما قبل الإسلام وكذلك في هيئة نساء النبي اللواتي تسببت بعضهن بسبب سلوكهن في نزول الوحي، وبصورة معبّرة أبلغ التعبير في تلك الآيات التي يستدعي فيها الملاك جبرائيل والمؤمنين والملائكة كحماة لمحمد من امرأتين خطيرتين بسبب قدرتهما. وتكمن قدرة المرأة، من الناحية الأولى، في «مكرها» أو «كيدها»، ومن الناحية الأخرى في «حسنها»؛ وأخيراً في تصرفها وحديثها الذي يتميز إما بالعصيان والتحدي أو بالخضوع والطاعة.

3 - المرأة في الروايات الدينية

أُضيفت إلى أقوال القرآن أقوال النبي في حياته وما أضيف إليها في وقت لاحق من أقوال كثيرة جمعت في الحديث النبوي ثم ازداد عددها كثيراً خلال القرون إلى درجة غير معقولة. وعن موضوع المرأة يقدم الحديث، كما هو متوقع، مادة وفيرة؛ كما أنه ما من شك في أن الإنقاص من حقوق المرأة ومن قدرها يتجذر قبل كلّ شيء في الحديث وهذا سيعني، في حال كون الحديث صحيحاً، أن محمداً قد ساهم بصورة جوهرية في الإساءة إلى وضع المرأة في المجتمع الإسلامي وذلك بتصرفه الشخصي كقدوة للآخرين وبمواقفه منها، وهو استنتاج منطقي بالنظر إلى تعدد زوجاته، لأن حقوق المرأة في الزواج المتعدد تنخفض، من الناحية الحسابية المحضة، إلى جزء من كلّ حسب عدد الزوجات، في حالة محمد كان العدد ثمانية على الأقل[1]. لكن المسلمين يرون في حقيقة كونه لم يهمل أياً من هؤلاء النساء علامة على عظمته التي تفوق البشر.

بين أحاديث البخاري نجد إنقاصاً لمكانة المرأة يتجاوز ما جاء في القرآن. فقد ورد حديث في فصل الزواج جاء فيه: «الشؤم في المرأة والدار والفرس»[2]. ثم: «قال: اطَّلَعْتُ في الجنَّة، فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطَّلَعْتُ في النَّار، فرأيت أكثر أهلها النِّساء»[3].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب النكاح، الباب 4.

(2) المصدر نفسه، الباب 18.

(3) المصدر نفسه، الباب 89.

ويفرض الحديث على المرأة واجب الطاعة الزوجية، التي يتحدث عنها القرآن أيضاً، ويقول: إن المرأة يجب أن تطيع زوجها في كلّ شيء إلّا إذا أمرها بمعصية[1]. بالمقابل يوجد هنا حديث يسمح للنساء بالخروج لقضاء حاجاتهن[2].

كيف أن مكانة المرأة قد ساءت بصورة متزايدة في النصوص الدينية يبين بصورة مفاجئة سجل العقوبات المفروضة على حواء، أي على المرأة بسبب خطيئتها، وهو سجل كان حجمه يزداد بصورة مستمرة. فبينما يعدد الجاحظ المذكور سابقاً مراراً (حوالى 776 ـ 869) في كتابه «الحيوان» استناداً إلى مصدر يهودي، عشر عقوبات لكل من آدم وحواء والحيّة، تزايدت هذه العقوبات فيما بعد بالنسبة لحواء، بينما لم تعد تذكر، عادة، عقوبات الاثنين الآخرين الشريكين في الذنب[3]. يذكر الجاحظ «العقوبات» التالية: ألم فض البكارة، آلام الولادة، آلام الوضع، تغطية الرأس، الشهوات أثناء الحمل (الوحام)، البقاء في السرير بعد الولادة، الحجز في البيت، الحيض، سلطة الرجل، الوضعية السفلية عند الجماع[4].

كان الجاحظ واقعياً ومعتزلياً، ولذلك تضمن سجل عقوباته «العدالة». وكان هناك رجل معاصر له، ولكن أصغر منه سناً، هو السني ابن قتيبة (828 ـ 889) الذي يعدد عشر عقوبات أيضاً ـ ولكن لحواء فقط ـ لكن عقوباته أشد وطأة من عقوبات الجاحظ. فهو يعدد ما يلي:

«عاقب الله المرأة بعشر خصال: شدّة النِّفاس، وبالحيض، وبالنجاسة في بطنها وفَرْجها، وجَعْل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، وجَعْلِها ناقصةَ العقل والدِّين لا تُصلِّي أيام حيضها، ولا يُسَلَّم على النساء، وليس عليهنّ جمعةٌ ولا جماعةٌ، ولا يكون منهن نبيّ، ولا تُسافر إلّا بوليّ»[5]. يبين هذا السجل، من

---

(1) صحيح البخاري، الباب 95.

(2) المصدر نفسه، الباب 116.

(3) Walther: Adam und Eva in der frommen Tradition des Islam.

(4) أوّل خصال حواء التي عوقبت بها: وجع الافتضاض ثم الطلق ثم النزع ثم بقناع الرأس وما يصيب الوحمى والنفساء من المكروه والقصر في البيت والحيض. «كتاب الحيوان»، الجزء الرابع، 199.

(5) عيون الأخبار، الجزء الرابع، 113.

الناحية الأولى، بصورة صارخة أسلمة سجل عقوبات حواء، ويوضح من الناحية الأخرى أن وهذا ما ينفيه غالباً ـ الطرف الإسلامي ـ أحكام الشريعة الخاصة بالمرأة تعدّ اليوم عقوبات، أي إنها بالمفاهيم الحديثة «اضطهاد» أو «تمييز ضدّ المرأة».

ما كان في القرن التاسع لم يزل جارياً بين أخذٍ وردّ أصبح في القرن الحادي عشر راسخاً على أعلى مستوى إسلامي. فالغزالي، المعلم الإسلامي البارز في القرن الحادي عشر يؤكد في كتابه عن الزواج واجب الطاعة عند المرأة بالكلمات التالية: «إنَّ النكاح نوع رقّ، فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه»[1]. وللتوضيح يروي القصة التالية:

«وكان رجل قد خرج إلى سفر وعَهِدَ إلى امرأته أن لا تنزِل من العُلْوِ إلى السفل وكان أبوها في الأسفل؛ فمرض فأرسلت المرأة إلى رسول الله ﷺ تستأذن في النزول إلى أبيها؛ فقال ﷺ: «أطيعي زَوْجَكِ» فمات فاستأمرتْه فقال: «أطيعي زَوْجَكِ» فدُفِن أبوها فأرسل رسول الله ﷺ إليها يخبرها أن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها»[2].

ويزود الغزالي قرّاءه بأقوال أخرى للنبي أكثر وضوحاً:

«أتت امرأة من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقالت: إنّي امرأة أيم وأريد أن أتزوّج، فما حقّ الزوج؟ قال: «إنَّ من حقّ الزوج على الزوجة إذا أرادها فراودها عن نفسها وهي على ظهر بعير لا تمنعه، ومن حقه أن لا تعطي شيئاً من بيته إلَّا بإذنه، فإن فعلت ذلك كان الوِزر عليها والأجر له، ومن حقّه أن لا تصوم تطوُّعاً إلَّا بإذنه؛ فإن فعلتْ جاعت وعطِشت ولم يُتقبَّل منها، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتْها الملائكة حتى تَرجِعَ إلى بيته أو تتوب»[3]. ثم يروي حديثاً آخر يتخذ فيه الرجل تجاه المرأة مكانة شبه إلهية: «لو أمرْت أحداً أن يسجد لأحد لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها من عِظم حقّه عليها»[4].

---

(1) إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، 72.

(2) المصدر السابق، والجزء والصفحة نفسها.

(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، 73.

(4) المصدر السابق، الجزء الثاني، 72.

في الفصل الختامي المخصص للنساء من كتابه «التبرك المسبوك في نصيحة الملوك» يتبنّى الغزالي مقولات مشابهة. يسمي الزوجة مرة أخرى «أسيرة» الرجل ويوضح ذلك بالتفصيل كما يلي: لا يحق لها مغادرة البيت دون إذنه ولا يحق لها الانفصال عن زوجها ولا اتخاذ زوج ثان وغير ذلك من القيود، بينما يحق له هو القيام بجميع هذه الأمور. وإذا ما فسرنا هذا حسب مفهومنا يمكننا القول: الرجل يشعر بأنه مضطر ومحق لأن يعامل امرأته كأسيرة لأنه يخشى، إن لم يفعل ذلك، أنه لا يستطيع السيطرة على قدرتها. وتصل نصائح الغزالي إلى ذروتها، بعد مقدمة استنتاجية قصيرة، في قصيدة تحاول إثبات دناءة المرأة مرة أخرى بشواهد من التاريخ: «حقاً، إن كلّ الشقاء والمصاعب والنكبات التي تصيب الرجل سببها النساء، كما يقول الشاعر:

من فتنة النسوان قد يعصي الفتى	الرحمن أو يخشى من السلطان
اللص لولاهن لم يكُ بائعاً	للروح منه بأرخص الأيمان
منهن فزع آدم مع يوسف	في محكم التنزيل بالعصيان
وكذلك هاروت ببابل منكس	ومعلق بالشعر في جذعان
مجنون عامر هام من أجل النسا	في السندباد عجائب النسوان
كل البلا منهن يأتي والوفا	منهن لا يأتي مدى الأزمان[1]

وفي أبحاث دينية لاحقة جاء التالي: من بين 1000 رجل يدخل الجنة 999، ومن بين 1000 امرأة تدخل جهنم 999[2].

ومن الجدير بالذكر أن الغزالي يربط مع تصنيفه للزوجة على أنها أسيرة الرجل المطالبة بمعاملتها برحمة ولطف. وهذا يذكّرنا بالحديث النبوي المشهور: «المرأة كالضِّلَع إن أقمتها كسرتها وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عِوَجٌ»[3]. ولقد صاغ الشاعر الألماني الكبير غوته هذه الفكرة في قصيدة ساحرة بعنوان: «عاملوا النساء

(1) «التبر المسكوك في نصيحة الملوك». هناك خلاف الآن حول صحة هذا الكتاب. لكن معظم القراء المسلمين يعتبرونه من الغزالي باستثناء بعض الباحثين المتأثرين من التدقيقات الغربية.

(2) هكذا جاء في مقال تعليمي صوفي من الهند.

(3) صحيح البخاري، كتاب النكاح، الباب 80.

برفق». إلَّا أن الحديث يقول أيضاً: «حُبِّب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة»[1]. وعلى هذا التكريم للمرأة يعتمد الشعر النسائي الإسلامي أكثر بكثير من اعتماده على الجوانب السلبية، وإن كانت صورة المرأة كمعبود قلبه من حجر وذي نظرات قاتلة تختلط في أحيان كثيرة مع غناء الحب العربي بحيث إن، من حيث المبدأ، كلا قطبي الموقف من المرأة الموثق في القرآن والحديث لهما تأثيرهما في الشعر الشهواني وإن كان أيضاً بثقل آخر وإضاءة أخرى. ولكن قبل أن نتحدث عن هذا الموضوع المثير جداً سنقول كلمة عن دور المرأة في المجتمع.

4 - المرأة والمجتمع

في الآية القرآنية المذكورة أعلاه[2] تطالب نساء النبي بعدم التبرج وبالبقاء في البيت. كما ويطلب من الضيوف والملتمسين ألا يخاطبوا نساء النبي إلَّا ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[3]. على هذه الآية يستند الجاحظ في مقاله عن القيان (الرقيقات المغنيات) ويقول: إن الرجال والنساء كانوا في الجاهلية يلتقون دون حرج لكي يتحادثوا ويتبادلوا النظرات، «فلم يزل الرّجال يتحدّثون مع النساء، في الجاهلية والإسلام، حتَّى ضُرب الحجاب على أزواج النبيّ ﷺ خاصَّة، وتلك المحادثة كانت سببَ الوُصلة بين جميل وبثينة، وعفراء وعُروة، وكثيِّر وعزَّة، وقيسٍ ولُبنى، وأسمى ومرقِّش، وعبد الله بن عَجلان وهند»[4]. ويؤكد الجاحظ في هذا المقال الغني بالاستنتاجات والدلائل أن الرجال في زمانه كانوا يفضلون الجلوس مع جارية لأنهم يستطيعون رؤيتها ولمسها. صحيح أنه يحاول أن يثبت بأمثلة من العهد الإسلامي المبكر أنه في البداية لم يكن يعدّ ذنباً أن يرى الرجل المرأة بلا حجاب. ولكن في زمانه كان هذا يعدّ ذنباً ويحمل الجاحظ نفسه الوصية القرآنية المسؤولية عن ذلك. وبالفعل فإن المرأة ما لبثت أن اختفت كلياً تقريباً من الحياة العامة. ونرى هذا، على سبيل المثال، من السير الذاتية. فنحن نعرف عشرات

(1) ورد هذا الحديث في فصل «محمد» لابن العربي في «فصوص الحكم»، 214.

(2) انظر ص427، 428.

(3) سورة الأحزاب، الآية 53.

(4) الجاحظ: رسالة القيان، رسائل، الجزء الثاني، 149.

الآلاف من الرجال المسلمين من السير الذاتية العربية من العصر الوسيط ولكن فقط عدداً قليلاً من النساء، ونعرف آلاف الشعراء ولكن فقط عدداً لا يستحق الذكر من الشاعرات، ونعرف آلاف المتصوفين ولكن فقط بضع عشرات من النساء المباركات؛ وهكذا يمكن متابعة السلسلة حتى الوصول إلى الجنة حيث، كما سبق وقلنا، نجد هناك من بين ألف رجل 999 ولكن لا نجد من بين ألف امرأة إلّا واحدة.

لم يعتبر الرجال هذه الحقيقة في إسلام ما قبل الحداثة غير عادية، ناهيك عن الشكوى منها. هناك قول مهم للفيلسوف الأندلسي ابن رشد في تعليقه على «دولة» أفلاطون. في هذه الدولة واجه المؤلف ظروفاً أخرى، رأى دوراً واضحاً للمرأة في الحياة العامة، الأمر الذي جعله يتوصل إلى الاستنتاج التالي: «**في دولنا لا نعرف كفاءات النساء لأنهن هنا لا يستخدمن إلّا للإنجاب. ولذلك يستخدمن لخدمة أزواجهن ولتربية الأطفال وإرضاعهن. وهذا يقضي على إمكاناتهن الأخرى. وبما أن النساء يعتبرن في هذه الدول غير قادرات على القيام بأي نشاط بشري يحدث في كثير من الأحيان أنهن يشبهن النباتات. وأن يكن في هذه الدول عبئاً على الرجال هو أحد أسباب الفقر في هذه الدول**»[1].

5 - الزواج من امرأة واحدة وتعدد الزوجات

عاش النبي شكلي الزواج. دام زواجه السعيد مع خديجة نحو عشرين عاماً وولدت له عدة أبناء توفوا في سن الطفولة وأربع بنات. وبعد وفاتها بدأ محمد مرحلة الزواج من أكثر من واحدة تجاوز عددهن في نهاية المطاف العدد أربع المسموح لغيره من المسلمين. وتعدد الزوجات الذي عاشه محمد وسمح به القرآن ينصح به في الحديث صراحة. إذ ينسب إلى النبي حديث يقول: «خير أمتي أكثرهم نساء». ويقال: إن محمداً قد أيّد الرغبة الجامحة... في الزواج عند حفيده الحسن، الذي تزوج من مئتي امرأة، حيث إنه كان في بعض الأحيان يطلق أربعاً دفعة واحدة ويعوضهن بنساء جديدات، بقوله: «أشبهت خَلقي وخُلُقي». هكذا يروي الغزالي في فصل الزواج من كتابه «إحياء علوم الدين»[2].

---

(1) Lerner (editor): Averroes on Plato's Republic, 59.

(2) إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، 38.

لم تبق هذه القدوات والوصايا دون تبعات، وإن كان تعدّد الزوجات لم يطبق بأي حال على نطاق عام. ونظراً إلى «المقدرة» الجلية للمرأة فما من شك في أنه ينتمي أيضاً إلى دوافع تعدد الزوجات جانب قوي من القدرة. ذلك أن تعدد الزوجات لا يستطيع القيام به إلّا من لديه الأموال اللازمة. ولكن تلعب أيضاً، بطبيعة الحال، القدرة الجنسية للرجل دوراً مهماً. ومن الأحاديث المعبرة بشكل خاص الحديث التالي الذي ذكره السيوطي في كتابه عن الطب النبوي: شكا النبي للملاك جبرائيل من أنه لا يستطيع القيام بالعملية الجنسية كثيراً بما فيه الكفاية: «ما هذا؟ أجابه جبرائيل: أين أنتَ من أكل الهريسة، فإن فيها قوة أربعين رجلاً»[1].

كان الأساس الشرعي لتعدد الزوجات (أو لتعدد نساء الرجل)، كما ذكرنا في فصل سابق، الجهاد، وسوق الرقيق الناجم عنه، وسماح القرآن بمعاشرة الجواري التي يملكها الرجل دون تحديد لأعدادهن. وكلما كان عدد الحريم أكبر ازدادت قوة الرجل الذي يسيطر على جميع هؤلاء النساء مع قدراتهن. ولكن من الحريم بالذات ينطلق غالباً ذلك الشؤم الذي يهدد الرجل والذي تحدثنا عنه في الأبيات المذكورة أعلاه نقلاً عن الغزالي في «نصيحة الملوك». وكان نظامي قد تحدث في ملحمة خسرو وشيرين عن الفساد الأخلاقي في أوساط الجواري والنساء الرقيقات[2]. والتاريخ العثماني مثال مدرسي على ما يحاك في تلك الأوساط من فتن ومؤامرات ومن صراع «القدرات» بين النساء «الماكرات» وما نتج عنها عن عواقب وخيمة.

يعرف التاريخ العثماني مرحلة من «حكم الحريم» (قادينلار سلطنتي). ما من شك في أنه سيكون من الخطأ تحميل هؤلاء النساء كامل الذنب. ذلك أن وضعهن في «الحريم» الذي كنّ يأتين إليه غالباً ضدّ إرادتهن، وتراخي السلاطين المتزايد، ولكن، وبصورة خاصة، القانون العثماني الوحشي والقاضي بقتل جميع الأمراء المحرومين من الخلافة عند تنصيب السلطان الجديد، كلّ هذه الأمور كانت تدفعهن بصورة حتمية تقريباً إلى الصراع على السلطة وإلى حياكة الدسائس. ولقد عالج بعض المسرحيين

(1) إلغود: طب النبي أو Elgood: Medicine of the Prophet.

(2) خسرو وشيرين، 30.

الأتراك الحديثين، أمثال عدنان غيز Giz، وتوران أفلازوغلو Aflazoğlu، وأورهان آسينا Asena، هذه المسألة في مسرحياتهم التاريخية بمنتهى الوضوح[1]. «هذه هي العادة العثمانية. لكي لا تموت يجب عليك أن تقتل!»، هذه هي العبارة التي تقولها بطلة مسرحية آسينا لابنتها عندما تطلعها على خططها[2].

غير أن زواج محمد من خديجة وبقاءه معها وحدها طيلة حياتها كان له تأثيره كقدوة. وتجدر الإشارة إلى أن ما من زوجة من زوجاته اللاحقات انضمت إلى مجموعة النساء الكاملات الأربع المعروفات في التراث الديني الإسلامي، وإنما فقط خديجة التي يمدحها غوته في قصيدة في الديوان الشرقي الغربي كواحدة من النساء المختارات:

زوجة محمد أيضاً وفرت

له الخير والعظمة

وأوصت في حياته

بالإله الواحد وأنيسة واحدة

في كثير من الأحيان يقارن المسلمون المؤيدون للزواج بامرأة واحدة، أو الذين يدعون إلى الإخلاص والصفاء في العلاقة الزوجية، الزواج بواحدة بالتوحيد الديني. فالكاتب الأندلسي ابن حزم يجاهر في كتابه الظريف عن الحب بعنوان «طوق الحمامة» بالقول:

كَـذَب المُدعـى هَـوَى اثْنَيْـنِ حَتْمـاً	**مِثْـلَ مـا فـي الأُصـولِ أكـذب مَانِـي**
لَيْـسَ فـي القَلْـبِ مَوْضِـعٌ لِحَبِيْبَيْـنِ	**ولا أَحْـدَثُ الأُمُـورِ بثَانِـي**
فكَمَـا العَقْـلُ واحِـدٌ ليـس يَـدْرِي	**خالِقـاً غيـرَ واحـدٍ رَحْمَـانِ**
فكـذا القَلْـبُ واحِـدٌ ليـس يَهْـوى	**غيـرَ فَـرْدٍ مُباعَـدٍ أوْ مُـدانِ**[3]

القصائد الغرامية وقصص الحب الكبرى في العصر الوسيط الإسلامي تؤكد هذا التوجه. فهي تستند في معظم الحالات على العلاقة الثنائية.

---

(1) Bürgel: Gesichter sakraler Macht in modernen türkischen Dramen.

(2) Asena, Hurrem Sultan, 3.

(3) مونرو (محرّر) Monroe: Hispano Arabic Poetry, 173.

6 - القوة التأثيرية للمرأة في الشعر العربي الإسلامي

هناك مصدر عربي معروف من القرن التاسع يستشهد بالأبيات التالية لشاعر غير معروف يشير فيها إلى الحديث المذكور أعلاه والذي استعمله غوته أيضاً في «الديوان الشرقي الغربي» ويتحدث عن التناقض الغريب في طبيعة المرأة:

هـي الضلـع العوجـاء لسـت تقيمهـا ... ألا إن تقويـم الضلـوع انكسـارها
أتجمـع ضعفـاً واقتـداراً علـى فتـى؟ ... إليـس عجيبـاً ضعفهـا واقتدارهـا؟![1]

فحوى البيتين يستند على حديث يرويه البخاري كما يلي: «استوصوا بالنِّساء خيراً، فإنهن خُلقْن من ضلع، وإن أعوجَ شيءٍ في الضلع أعلاه، فإنْ ذهبتَ تقيمه كسرتَه، وإن تركتَه لم يزلْ أعوج، فاستوصوا بالنِّساء خيراً».

لكن اقتدار المرأة يُصاغ في المصادر العربية والإسلامية بصورة أكثر تميزاً مما جاء في هذه الأبيات، وفي المقام الأول كقوة سحرية، وفي الحالات المثالية كقوة مقدسة، من أقدم الشواهد الشعرية على اقتدار المرأة في العصر الإسلامي قصائد الشعراء العذريين التي يُحتفى فيها بالمرأة ككائن خارق مقدس بأسر جمالها الروح والجسد ولكنها في النتيجة تكون تجربة مأساوية. من الأمثلة المعبرة عن ذلك الشاعر البدوي المشهور مجنون ليلى الذي بدأ حبه لليلى منذ الطفولة لكن أهلها رفضوا أن يزوجوها به فهام على وجهه، لكنها جعلت منه شاعراً مشهوراً. لقد كان من أوائل وأشهر ضحايا «مرض الحب» الذي سنتحدث عنه في مقطع لاحق. يقول مجنون ليلى:

لحـى الله أقوامـاً يقولـون إننـا ... وجدنـا طـوال الدهـر للحـب شـافيا
وعهـدي بليلـى وهـي ذات مؤصـد ... تـرد علـيّ بالعشـي المواشـيا
هـي السـحر إلّا أن للسـحر رقيـةً ... وإنـي لا ألقـي لهـا الدهـر راقيـا[2]

(1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، الجزء الرابع، ص78.

(2) كتاب الأغاني، الجزء الثاني، 70.

وهناك شاعر آخر كان يغطي وجهه بسبب جماله الخارق ولذلك حصل على لقب «المقنع» عبّر عن أفكار مشابهة بصورة أكثر تفصيلاً ولكن ليس أقل وضوحاً:

وفي الظعائن والأحداج أملح من ... حلّ العراق وحلّ الشام واليمنا
جنيّة من نساء الأنس أحسن من ... شمس النهار وبدر الليل لو قرنا[1]

إلى جانب الجانب السحري الذي يحتل مكان الصدارة عند مجنون ليلى، نجد عنده أيضاً أبياتاً ذات وقع ديني، على سبيل المثال الأبيات التالية:

وسجني مع المحبوب فردوس جنتي ... وناري مع المحبوب في النار أنوار[2]

***

أرَاني إذا صَلّيتُ يَممتُ نحوَها ... بوجْهي وإن كان المصلّى ورائِيا[3]

هنا، كما عند العديد من الشعراء الآخرين، نجد قدراً من التبجيل يصل إلى حدّ التأليه. فالعشيقة تعطى صفة القدسية ولا يتورع الشاعر عند الحديث عنها عن استعارة لغة مقدسة لا بل والاستعانة بكلمات من القرآن تعود البدايات الأولى هنا أيضاً إلى فجر الإسلام، إلى الشعراء العذريين في القرن السابع. وهكذا يقول، مثلاً، الشاعر جميل بثينة (المتوفى سنة 701)، وهما زوج معروف لدينا من «الصور النموذجية» للشاعر الألماني غوته:

هي البدر حسناً والنساء كواكبُ ... شتّان ما بين الكواكب والبدرِ
لقد فُضِّلت حسناً على الناس مثلما ... على ألف شهر فضّلت ليلة القدرِ[4]

هذا تشبيه مستعار من المجال الديني: «ليلة القدر» كانت حسب سورة «القدر» الوعاء الزمني لنزول الوحي الأول على النبي محمد ولذلك هي ﴿خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[5]. هذه الاستعارة من القرآن هي البداية فقط. وفي وقت لاحق تستعمل التعابير

---

(1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، الجزء الرابع، ص28.

(2) ديوان مجنون ليلى، 96؛ خير الله، المصدر نفسه، 76.

(3) كتاب الأغاني، الجزء الثاني، 68.

(4) المصدر السابق، الجزء الثالث، 151.

(5) سورة القَدر، الآية 3.

الدينية بصورة أقوى وفي كثير من الأحيان بصورة مكشوفة، في اللغة الشهوانية، لا بل إن بعضهم لا يتورع عن تشبيه ليلة الجماع بـ «ليلة القدر». أهم ممثل لاتجاه تقديس الحب وتأليه العشيقة هو الشاعر العباس بن الأحنف الذي سُمي شاعر الغزل في بلاط هارون الرشيد[1]. في قصائده يتغنّى بـ «فوز» وهي كما يبدو سيدة في بلاط الخليفة وعلى الأرجح جارية فهي تبدو له ككائن سماوي:

كأنما كان في الفردوس مسكنها فجاءت الناس للآيات والعبرِ
لم يخلق الله في الدنيا لها شبهاً إني لأحسبها ليست من البشرِ[2]

«كآية وعبرة»[3]. هذه هي أيضاً لغة قرآنية، إذ إن القرآن نفسه يسمي ما يوحى إلى النبي «آيات» لأن نزولها هو المعجزة التي يأتي بها محمد. والطبيعة والخليقة مملوءتان بالآيات والأمثلة الغنية بالعِبَر ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[4]. وهناك استعمالات أخرى للغة المقدسة عندما يشبّه الشاعر ألمه لفراق فوز بألم يعقوب لفراق يوسف، ويشبه فرحته عند النظر إليها بفرحة إبراهيم بعد فدية إسحاق بكبش (القصة التي نعرفها من التوراة)[5]. لا شك في أن التمجيد هنا موجّه للشاعر نفسه أكثر منه إلى المحبوبة، الأمر الذي يُعدّ نمطياً بالنسبة لهذا الشاعر الذي يميل إلى التباهي بالألم ويعتبر شاعراً لا مثيل له في الغزل. لكن القدرة القدسية للحب اتخذت، على أي حال، في هذه الحالة أيضاً موضوعاً للوصف.

وهناك ممثل آخر مشهور لهذا الاتجاه هو الأندلسي المذكور سابقاً ابن حزم، مؤلف أشهر وأظرف كتب الحب المكتوبة باللغة العربية. نجد عنده الأبيات التالية:

أَمِنْ عالَمِ الأَمْلاكِ أَنْتَ أَمِ إنسِيٌّ أَبِنْ لِي فَقَدْ أَزْرَى بِتَمْييزِيَ العِيُّ

---

(1) هِلّ Hell : العباس بن الأحنف شاعر الغزل في بلاط هارون الرشيد.

(2) العباس بن الأحنف: الديوان، 166.

(3) «للآيات والعبر».

(4) سورة آل عمران، الآية 13.

(5) العباس بن الأحنف، الديوان، 161.

أَرَى هيئَـــةً إنْسِـــيَّةً غَيْـــرَ أنَّـــه إذا أُعْمِـلُ التَّفْكيـرَ فالجِـرْمُ علـويٌّ

* * *

وَلولا وُقوعُ العَيْنِ في الكَوْنِ لم نَقُلْ سِـوَى أنَّـه العَقْـلُ الرَّفِيـعُ الحَقِيقِـيُّ[1]

هناك شكل آخر لتقديس الحبيبة يتمثل في تشبيهها بالكعبة وبالحج إليها ولو ذهنياً. مثال جميل على ذلك نجده في قصيدة أندلسية لـ «الأعمى التطيلي»:

يـا كـعـبـةً حَـجَّـتْ إلـيـهـا الـقُـلـوبْ
بَـيْـنَ هَـــوًى داعٍ وشَـــوْقٍ مُـجـيـبْ
دعـــوة أَوَّاه إلـيْـهـــا مُـنـيـــبْ
لَـبَّـيْـكَ لا أَلْـــو لِـقَـــوْلِ الـرَّقـيـبْ

* * *

جُدْلي بِحَجٍّ عندها واعْتِمَارْ ولا اعْتِذَارْ قَلْبِـيَ هَـدْيٌ ودُموعِـي جِمـارْ[2]

أُجري التشبيه بالحج إلى أبعد التفاصيل: فالشاعر ينادي الحبيبة بنداء الحج عند الدخول إلى منطقة الحرم وهو نداء «لبيك» الموجه إلى الله. ويطلب السماح له بالقيام بالشكلين الممكنين للحج، الحجة الصغيرة أو العمرة التي تقتصر على الشعائر الدينية في مكة، والحجة الكبيرة التي تشمل شعائر دينية خارج المدينة المقدسة، حيث يبقى متروكاً للقارئ تصور الترميزات الشهوانية الممكنة، ويتمنى أن تكون دموعه الجمرات التي يرميها الحجاج في منى عند أداء شعائر الحج، وأن يكون جسده الحيوان الذي يُذبح بعيد الأضحى. وهذا يقودنا إلى دافع الموت من الحب وإلى ما يسبقه من مرض الحب وبالتالي إلى جانب آخر من جوانب اقتدار المرأة أو اقتدار الحب.

أ - غزالة ذات نظرات قاتلة

تتبدى قدرة المرأة بدرجة أقوى من تقديسها عند الحديث عن قوتها التأثيرية

---

(1) مونرو: Monroe: Hispano-Arabic Poetry, 171 f.

(2) مونرو: المصدر نفسه، 249.

على عاشقها. ومن الموضوعات المركزية بهذا الخصوص القلب المتحجر والنظرات القاتلة كتعبير عن التأثير الوخيم، لا بل المدمر، على العاشق الذي لا يُستجاب له. يربط موضوع النظرات القاتلة غالباً وبصورة خاصة مع تشبيه الغزالة، أي إن المحبوبة توصف بأنها غزالة ذات نظرات قاتلة: وهذه دون شك صورة متناقضة، ولكن يُعبَّر فيها بطريقة مقنعة عن ضعف المرأة وقوتها التأثيرية[1].

تشبيه المرأة بالغزالة قديم وموجود في الشعر قبل الإسلامي. فالشاعر امرؤ القيس، مثلاً، في القرن السادس يشبّه عنق حبيبته بعنق غزالة فتية[2]. ويشعر عمر بن أبي ربيعة بواسطة غزالة ترعى في المرج بين التلال بأنها تذكره بإحدى معبوداته[3]. ويحدث شيء مماثل لمجنون ليلى ولكن ليس هذا فحسب، بل إنه تعين عليه أن يشهد أن الغزالة التي تذكره بليلى هاجمها ذئب وافترسها فهجم هو على الذئب وقتله وأخرج بقايا الغزالة من بطنه ودفنها[4]. قصة رمزية فرويدية (نسبة إلى العالم النفسي سيغموند فرويد) إذا ما علمنا أن ليلى قد زوجت من رجل آخر رفض الشاعر المسالم، حسب الرواية، مبارزته...

ولقد كان الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (707 ـ 744)، الذي كان يحب شرب الخمر والحياة، مرهف الحس بما فيه الكفاية لكي يمتنع أثناء رحلة صيد عن قتل غزالة ذكّرته بحبيبته سلمى، ثم روى الشاعر الموهوب هذه القصة بالأبيات التالية:

ولقد صِدْنا غزالاً سانحاً ... قد أردنا ذبحَه لما سَنَحْ
فإذا شِبْهُك ما نُنكره ... حين أزجى طَرْفَه ثم لَمَحْ
فتركناه ولولا حبُّكم ... فاعلمي ذاك لقد كان انذبحْ
أنتَ يا ظبيُ طليقٌ آمِن ... فاغْدُ في الغِزْلانِ مسروراً وَرُحْ[5]

(1) Bürgel: The Lady Gazelle and her Mourderous Glances.

(2) الديوان، 16، 28.

(3) كتاب الأغاني، الجزء الأول، 199.

(4) المصدر السابق، الجزء الرابع، 73 وما بعدها.

(5) المصدر السابق، الجزء السابع، 48.

هنا ينبئ عن نفسه الموضوع الذي صار يتكرر كثيراً في وقت لاحق وهو موضوع الصياد الذي يصبح فريسة لصيده. وهكذا تغنى بشار بن برد (715 ـ 783) الضرير:

وَالظَّبْــــيُ تَصْرَعُـــــهُ الْحَبَـــــا ئِـــلُ وَهُـــوَ عَـــنْ شَـــرَكٍ بَجِيـــدُ
وَيَطِيـــــشُ نَبْـــــلِي إِنْ رَمَيْـ ـــتُ وَإِنْ رَمَـــى فَهُـــوَ الْمُجِيـــدُ
فَأَصَـــابَ لَمَّـــا أَنْ رَمَـــى قَلْبِـــي لَـــهُ سَـــهْمٌ سَـــدِيدُ[1]

الاستعارة المجازية السهم التي يصف بها الشاعر، هنا لما تزل دون أرضية صورية، القوة التأثيرية للمرأة تدعم فيما بعد، وخاصة في الشعر الفارسي، بالصور: إنها أقواس الحواجب التي تطلق منها الحبيبة أو الحبيب سهام رموشها. وهناك إمكانية أخرى لجعل الطريدة تتحول إلى صياد تكمن، كما سبق وذكرنا في أن تنسب إلى الغزالة ذات نظرات قاتلة. وهكذا يتغنى مرة الشاعر العباس بن الأحنف المذكور سابقاً بالبيتين التاليين:

ريـمٌ رَمـى قـاصـداً قَلبي بمُقْلتِهِ[2]

وابن المعتز، الخليفة الشاعر، يبدأ إحدى قصائده بالأبيات التالية:

يــا غــزالَ الــوادي بنفســي أَنْتَــا لا كمــا بِــتُّ ليلــةَ الهجــرِ بِتَّــا
لــم تَدَعْنــي عينــاكَ أنجــو صَحِيحــاً مِنــكَ، حتّــى حُسِــبتُ فيمَــن قَتَلتــا[3]

كلتا الصورتين، صورة الغزالة ذات النظرات القاتلة والاستعارة المجازية المزدوجة عن أقواس الحواجب وسهام الرموش، نجدهما فيما بعد مجتمعتين أيضاً. في قصيدة لجلال الدين الرومي في مدح صديقه شمس الدين التبريزي نقرأ ما يلي:

بنظرات الغزال يصرع الأسود

وإذا ما نوى رميي بطلقته سيهزمني

إذ إن أقواس حاجبه وسهام رموشه

شاهدٌ على أنه الملك الذي تطيعه النفوس[4]

---

(1) بشار بن برد، الديوان، الجزء الثاني، 215.

(2) العباس بن الأحنف، الديوان، 319.

(3) ابن المعتز، الديوان، 98.

(4) جلال الدين الرومي، الديوان، 362.

قد لا تزال هنا حيّة تصورات سحرية قديمة، إذ إن شبه الجزيرة العربية قد عرفت قبل الإسلام إلى جانب تأليه الحيوانات الأخرى تأليه الغزال أيضاً. وعلى أي حال فقد ظهر الجن في هيئة غزال، ولعل محمداً قد التقى بإحدى هذه الجنيات بهيئة غزالة. ذلك أن الروايات الدينية تتحدث عن أنه قد ساعد مرة غزالة سجينة على إرضاع صغارها ثم أعطاها حريتها مما جعلها تدخل في الإسلام[1].

وهناك رمز آخر يتكرر دوماً في الشعر تعبيراً عن اقتدار المرأة هو جدائلها التي تقيد بها عاشقها. وها هم الفرس الذين يحاولون تشبيك جميع الصور الشاعرية في علاقات غير منطقية قد اخترعوا لذلك التعليل التالي: لقد فقد العاشق نتيجة فراقه محبوبته عقله وصار مجنوناً. لكن المجانين يجب أن يقيدوا بالسلاسل، وهذا ما كان يحدث في العصر الإسلامي الوسيط عندما كانوا يتصرفون بطيش. لكن هذه السلاسل تقدمها الحبيبة بجدائلها. يقول حافظ:

لو عرف العقل كم يرتاح القلب في أغلال جدائلها
المتفاهمون سيصبحون مجانين بسبب أغلالنا[2]

وهذا ينقلنا إلى أدب مرض الحب.

ب - مرض الحب والموت من الحب

تتمثّل أعلى درجات القوة التأثيرية للمرأة في أن الرجل يمرض بسبب حبه لها ثم يهن ويموت. ولقد قيل عن العذريين المذكورين: أعلاه إن موت فتيانهم من الحب كان أمراً مألوفاً. وكان الشاعر الألماني هاينريش هاينه قد سمع بهذه القصة وكتب قصيدته «العذريون» التي جاء فيها: «أولئك العذريون الذين يموتون عندما يعشقون». وهذا له وقع مازوخي مرضي، ومن المؤكد أنه بدا للشاعر الألماني الساخر هكذا أيضاً. ولكن إذا ما درسنا السير الذاتية لأشهر العذريين في «كتاب الأغاني» الكبير نجد أن حبهم الذي يبقى «أفلاطونياً» يعود بصورة عامة إلى مشكلة اجتماعية وهي: أن عائلة الفتاة لا تقبل بالرجل العاشق لأن قبيلته ليست من وزن قبيلتها، أي أفقر منها. وعن

---

(1) انظر: Bürgel: The Lady Gazelle, 6 f.

(2) ديوان حافظ تحرير قزويني/ غاني، 10، 4.

الوضع الاجتماعي ينشأ الموقف العذري. وبدلاً من البحث عن امرأة أخرى يبقى العذريون على الرغم من أن آباء هؤلاء الفتيان يحاولون عبثاً إقناعهم بالحجة القائلة بأن «النساء يمكن تعويضهن» أوفياء حتى الموت للمرأة التي يحبونها ولكن لا يستطيعون الوصول إليها[1]. يؤدي هذا الوضع إلى المرض والسوداوية واختلال العقل والهزال ثم الموت. هذا الموقف يبدو غير إسلامي على الإطلاق إذا ما علمنا إلى جانب كلّ ما قلناه عن قوانين الزواج القرآنية أن محمداً حرّم الترهب بقوله: «لا رهبانية في الإسلام»[2]. وعاش مع تعدد الزوجات[3]. علاوة على ذلك فقد كان هذا الحب المدمر للذات يتناقض مع تحريم الانتحار الوارد صراحة في القرآن. وهكذا يحذر أحد الآباء ابنه المريض بالحب في إشارة واضحة إلى الآية القرآنية المذكورة بقوله: «فما أربك في أن تقتل نفسك وتأثم بربك»[4]. مع ذلك كان الحب العذري في شكله الأقصى، أي بنهايته المأساوية، يحتاج إلى التقديس وقد حصل عليه فعلاً بالحديث النبوي التالي: «من أحبّ فعفّ فمات فهو شهيد». قد لا يكون هذا الحديث صحيحاً، لكن من الصعب أيضاً إثبات عدم صحته[5].

في المراجع العربية عن الحب نجد أيضاً بعض الأقوال المأثورة المنقولة من الأدب اليوناني القديم، ومنها، مثلاً، قول لـ «بالاديوس» جاء فيه: «الحب مرض ينشأ في الدماغ من شرود الأفكار والتفكير المستمر بالمحبوب والنظر إليه»[6]. ولكن التحليل الأكثر إقناعاً، والمقتصر على الجانب الذكري فقط، كان التحليل الطبي الذي أعطاه جالينوس لهذا المرض الغريب. «بقاء المني في الجسم يؤدي إلى إفساد الإفرازات فتصعد المادة المتعفنة إلى الرأس وتخرب وظيفة المخ»[7].

---

(1) الأغاني، الجزء الثامن، 129، 18.

(2) والآية 29 من سورة النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ﴾. مع العلم أن هناك خلافاً حول تفسير هذه الآية: فكلمة ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ يمكن إعادتها إلى الذات أو إلى الآخر بمعنى «ذاتكم» أو «بعضكم».

(3) انظر بهذا الخصوص الفصل 12 من البند 5 أيضاً.

(4) الأغاني، الجزء الثامن، 161.

(5) انظر: Schimmel: Mystical Dimensions, 13.

(6) Vadet: Le Traité d'amour, 70, Nr. 110; Walzer. Greek into Arabic, 50 f.

(7) Elsässer: Ausfall des Coitus als Krankheitsursache in der Medizin des Mittelalters.

إذا ما كان هذا المرض يعود إلى العصر القديم فيبدو أنه قد ازداد بشكل خاص في العصر الإسلامي أو إن الناس صاروا، على أي حال، يتحدثون عنه باستمرار. فالمراجع الأدبية الكبيرة تعالجه، وفي «ألف ليلة وليلة» نجد العديد من الحكايات القصيرة المؤثرة عن هذا الموضوع. لكن بعض المؤلفين تخصصوا أيضاً في هذا الموضوع، ونشأت كتب عن العشاق الذين ماتوا عن الحب نذكر منها الكتاب الفني في مضمونه «مصارع العشاق» لأبي محمد جعفر السراج (1106/ 1026م) كان هذا المرض غير قابل للشفاء، أي إن الظروف الاجتماعية التي ينجم عنها لم يكن من الممكن تغييرها. «دوائي منه دائي»، بهذه الصيغة المختصرة يعبّر ابن حزم عن هذا المرض[1]. مع ذلك كان الأطباء يستشارون وكان التشخيص يعتمد على قياس النبض لدى مرضى الحب الذين لا يريدون، أو لا يستطيعون، الكشف عن السبب الحقيقي لوجعهم دون أن يعرضوا المحبوب للخطر كانت هذه الطريقة مشهورة في العصر القديم وارتبطت باسم إرزيستراتوس ثم استمرت في العصر الإسلامي أيضاً[2].

7 - نساء مقتدرات في الأدب الروائي

لكن الأدب الغرامي لم يكن بأي حال مقتصراً على حكايات الحب العذري المأساوية والعاطفية جداً في بعض الأحيان. بل إن النساء القويات والمستقلات نجدهن، كما سبق وذكرنا، في الأخبار المنقولة من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولكن أيضاً في الملاحم الفارسية الكلاسيكية حيث نجد بعض الشخصيات النسائية البارزة في «الشاهنامه» أو كتاب الملوك، للفردوسي[3]، ويس في ملحمة گرگاني حوالى سنة 1050 «ويس ورامين»[4] ثم شيرين في ملحمة نظامي (1141 ـ 1209) الرومانسية الضخمة: «خسرو وشيرين» وهي أيضاً من زمن ما قبل الإسلام ولكن، في هذه الحالة، شخصيات نسائية من التاريخ الفارسي[5]. وإلى أصل فارسي تعود أيضاً

---

(1) ابن حزم، طوق الحمامة، نشر فاروق، 238.

(2) Bürgel: Der Topos dès Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam.

(3) Khaleghi - Motlagh: Die Frauen im Shahname.

(4) Bürgel: Die Liebesvorstellungen im persischen Epos Wis u. Ramin.

(5) Bürgel: Die Frau als Person in der Epik Nizamis.

شخصية تورنادوت التي اشتهرت في بلاد الغرب في المسرح والأوبرا والتي استخدمت قدرتها إلى درجة غاشمة وبقلب قاس متحجر، كما يغنيها الغزل الفارسي[1].

في «ألف ليلة وليلة» نجد أيضاً «نساء قويات» من مختلف المقاسات أي، إلى جانب نموذج المرأة «الماكرة» أو «المحتالة» من الأمثلة الرائعة على هذه الشخصية دليلة الخداعة التي لا تنهزم.[2]، نساء عظيمات وشجاعات وقويات الإرادة مثل شهرزاد التي تستخدم وسيلة الحكاية لكي تشفي زوجها السلطان المريض نفسياً والمتعطش للدم، أو البطلة الطيبة في قصة «الشقيقتان اللتان كانتا تحسدان شقيقتهما الصغرى» ولكن يوجد أيضاً في هذه الأساطير جنيات وعفريتات يجسدن أعلى درجة من المقدرة النسائية.

8 - نظرة إلى الحاضر

في العصر الحديث بدأت في بادئ الأمر تحت التأثير الأوروبي عملية لتحرر المرأة انعكست على أرض الواقع بطرق مختلفة، من الناحية الأولى في تغيير عادات[3] مغرقة في القدم، ومن الناحية الأخرى في حقوق مكفولة في دساتير غالبية الدول الإسلامية. فقد أُلغي الحجاب رسمياً في بعضها (تركيا وإيران في عهد الشاه) وتخلت عنه النساء ببساطة في بعضها الآخر (المغرب)، ولم تعد النساء يقبلن بحبسهن في البيت بين أربعة جدران وإنما نزلن إلى الشارع. إلّا أن خروج المرأة من البيت دون إذن زوجها لم يزل يعدّ في ثلاثية نجيب الروائية سبباً للطلاق في أسرة من الطبقة الوسطى في القاهرة في النصف الأول من القرن (العشرين)[4]. كما أن سن زواج البنات، الذي هو حسب السُّنة تسع سنوات، هكذا كان عمر عائشة لما تزوجها محمد البالغ من العمر خمسين عاماً رفع نحو الأعلى ومنع تعدد الزوجات أو وُضعت له شروط معينة، منها، مثلاً، عدم قدرة الزوجة الأولى على إنجاب أطفال وكذلك موافقتها

---

(1) Meier: Turnsâdot in Persien.

(2) ليتمان Littmann: ألف ليلة وليلة، الجزء الرابع، 685 وما بعدها.

(3) ليتمان Littmann: المصدر السابق، الجزء الخامس، 154 وما يليها.

(4) Bürgel: Themen und Tendenzen in der zeitgenössischen Literatur der islamischen Welt, 323.

على العيش مع امرأة ثانية (الزواج من أكثر من اثنتين لم يعد وارداً)[1] في الأدب الروائي الحديث يوصف الزواج من أكثر من امرأة سلبياً ويعدّ مهيناً لكرامة المرأة[2].

وإذا ما كانت فكرة حقوق المرأة قد دخلت إلى العالم الإسلامي في بادئ الأمر بالتأثير الأوروبي، ففي سياق انتعاش الإسلام من جديد ازداد التأكيد على مكانة المرأة في الإسلام التي هي إيجابية حسب زعمهم لا بل إن الإسلام صار يقوم على أنه المحرّر الحقيقي للمرأة. وهناك كثير من النساء المسلمات اللواتي يتبنين هذه الرؤية غير التاريخية. وحتى امرأة تدافع بحماس عن تحرر المرأة كالطبيبة والكاتبة المصرية نوال السعداوي تروي جذور السوء ليس في الإسلام وإنما في تشويه روحه بواسطة العادات والتقاليد[3]. ومن الصعب أن نعرف ما إذا كان هذا الموقف تكتيكياً أم عن قناعة، لكن السعداوي وغيرها من النساء اللواتي ينفخن في هذا البوق أدركن، على أي حال، أن الإمكانية الوحيدة لتغيير الظروف في قضية المرأة أيضاً تكمن في القول: إن الهدف المنشود يتطابق مع الإسلام «الصحيح».

ومن الأمثلة الغنية بالعِبَر على القبول الجديد للتعاليم الإسلامية العودة إلى غطاء الرأس الفارسي «چادر» المسمى رسمياً «الحجاب». ولما أصدر الشاه رضا پهلوي سنة 1936 مرسوماً بإلغاء الحجاب (رفع الحجاب) رحبت الكاتبة المرموقة آنذاك، والتي لم تزل حتى اليوم محبوبة جداً في إيران، پروين اعتصامي بهذا المرسوم ومدحته في قصيدة مملوءة بردود الفعل «الغربية»، جاء فيها ما يلي:

كانت المرأة في إيران حتى الآن غير إيرانية إطلاقاً
لم تكن مهنتها أي شيء سوى البؤس والشقاء

---

(1) Dilger: Familien - und Erbrecht.

(2) Bürgel: Verwestlichung und neue Selbstfindung im Spiegel der Belletristik islamischer Länder.

(3) على سبيل المثال في بيان برن (سويسرا) الذي وزع في برن بعد محاضرة ألقتها المؤلفة هناك لكن رواياتها تضع المسؤولية على عاتق المجتمع الإسلامي. انظر روايتيها القصيرتين المترجمتين إلى اللغة الألمانية: «الإله مات على النيل» و«ابصق عليكم». لم أجد هذين العنوانين في قائمة آثار نوال في «أعلام الأدب العربي المعاصر» لكنهما يوجدان باللغة الألمانية.

كانت حياتها وموتها تدوران في زاوية العزلة
ماذا كانت المرأة في تلك الأيام، إن لم تكن سجينة؟

***

في محكمة العدالة لم يكن للمرأة شهود
وفي مدرسة المرتبة والتعليم لم تعط مكاناً

***

ولقد حجب نور العلم أمام عينيها

***

الثمار في حانوت العلم متوفرة بكثرة
لكن المرأة لم تعط أبداً حصة من هذه الوفرة

ثم تعترض پروين بعد ذلك على الرأي القائل بأن العباءات تغطي العيوب الأخلاقية وعيب الجهل وتنهي قصيدتها بالبيتين التاليين:

العين والقلب يحتاجان إلى حجاب (بردة) ولكن حجاب العفة
والچادر المتعفن ليس أساساً لكون المرأة مسلمة[1]

أما اليوم فيقرأ المرء في فنادق المدن الإيرانية الكبيرة العبارة القائلة: «الحجاب شخصية المرأة» (حجاب شخصيتِ زَنَسْت).

كانت پروين ترى في حجاب المرأة رمزاً للاضطهاد والوصاية المجتمعية ولكن اليوم تنظر النساء الإيرانيات ـ وينطبق الشيء نفسه على أجزاء واسعة من العالم الإسلامي ـ إلى الحجاب نظرة مختلفة كما يتضح من آراء لنساء إيرانيات جمعتها باحثة معروفة عالمياً في هذا الموضوع: «للحجاب أو الچادر قيمة رمزية. إجبار المرأة على ارتدائه يثير السخط ويذل ويحثّ على التمرّد. عندئذٍ يصبح رمزاً لاضطهاد المرأة. ولكن عندما ترتديه المرأة طوعاً وبإرادتها يمكن أن تشعر بالحرية والاعتزاز. يصبح رمزاً للاستقلال عن الإرغام الاستهلاكي الغربي للأزياء، وعن إلحاح الرجال ومضايقتهم على

(1) ديوان القصائد والمثنويات والتمثيلات والمقطعات، للسيدة پروين اعتصامي رقم 118.

سبيل المثال، حيث تستطيع المرأة التحرّك بصورة مغفلة غير متميزة - أو أنه يصبح رمزاً للمساواة - فعند النظرة الأولى إلى امرأة محجبة لا يستطيع المرء رؤية الثراء ولا الجمال ولا العمر. لقد شرحوا لي إيديولوجيتهن عن الحجاب: عندما ترتدين الحجاب عليك أن تطوري شخصيتك. فإذا ما أردت لفت انتباه الرجال لن يتعلّق الأمر بجمال الساقين أو التحديات والثياب وإنما بلطف الشخصية وبالذكاء والسلوك الاجتماعي. فقط هذه الأشياء تستطيعين إظهارها. وكما أن العرض العلني للنساء والرجال كموضوع للإثارة الجنسية يمكن أن يؤدي إلى جنسنة المجتمع وإلى تدمير الأسرة وفي نهاية المطاف إلى الفساد الأخلاقي للأمة بكاملها؛ فإن تغطية المرأة تحت الجادر يمكن أن يساهم في انطواء المجتمع وفي حياة أسرية سليمة وفي رفع المستوى الأخلاقي للأمة بأسرها هذه هي إرادة الله. وطاعة الله هي الإسلام»[1]. وكنموذج مثالي من العصر الإسلامي القديم يوضع أمام أعين هؤلاء النساء نموذج فاطمة بنت النبي محمد[2].

لما أجبرت النساء بعد الثورة الإيرانية على ارتداء الحجاب تظاهرت في بادئ الأمر، على الأقل في طهران، بعض النساء الجريئات ضدّ هذا الإجبار. لكن التلفزيون بثّ على الملأ كيف هجم رجال متعصبون على النساء المتظاهرات وسكاكينهم مسلولة، وفي الجزائر يحمل الآن أصوليون متعصبون هراوات تحت معاطفهم ثبتت على رؤوسها شفرات حلاقة: فالبنات والنساء اللواتي لا يتقيدن بقانون الشرف الإسلامي يعرّضن أنفسهن لخطر إصابتهن بجروح في الوجه لا تُمحى آثارها[3].

وهكذا لم يبق أمام النساء أي خيار سوى إظهار الرضا عن اللعبة الشريرة. لكنهن سيتابعن تحت الحجاب النضال من أجل حقوقهن، سواء بالحجج العقلانية أو بالحجج الدينية أو بكليهما معاً. وهن يتلقين الدعم والمساندة في نضالهن هذا من العديد من الكتاب منذ نشوء الأدب الحديث تحت التأثير الأوروبي. ولكن لم تعد الكتابة تقتصر على الرجال بل إن النساء المسلمات بدأن منذ زمن طويل الكتابة أيضاً[4].

---

(1) Glassen: Nimm den Schleier, Schwester!, 316.

(2) Shariati: Fatima ist Fatima.

(3) خبر شفهي نقله ألماني يعيش في الجزائر.

(4) Bürgel: Themen und Tendenzen.

وتحركت عملية هائلة من الوعي لم يعد من الممكن إيقافها حتى ولا بالشعار الحربي المرفوع عالياً «العودة إلى الشريعة». فنساء العالم الإسلامي تعبن من أن تسلب منهن في الواقع المجتمعي المقدرة المنسوبة لهن في الشعر، ولقد تعبن من أن يلعبن في المقدرة الجنسية دور الجانب السلبي غير الفاعل ومن أن يتركن للرجل دور الجانب الفاعل. وهن مستعدات لأن يقدمن، من أجل ممارسة القدرات المنسوبة لهن في المجتمع الذي يعشن فيه، براهين معينة على مشروعية مطالبهن كارتداء الحجاب.

الفصل الثالث عشر

القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها في التصوّف

ما من مكان آخر يتجلى فيه مبدأ المشاركة بالوضوح الذي يتجلى فيه في التصوف الإسلامي. علينا أن نعلم أولاً أن التصوف في الإسلام ليس ـ كما في المسيحية ـ ظاهرة هامشية؛ بل إنها تشكل العنصر الثاني والجوهري من الدين، القطب المكمل المقابل للقانون. ويعود السبب في هذا الفارق إلى أن المسيحية تحتوي منذ نشأتها مكوّناً صوفياً قوياً؛ إذ إن فكرة حب المسيح وبالتالي حب الله، وجعله يسكن في الداخل، في القلب، هي فكرة معروفة لكل مسيحي. لكن هذا قريب جداً من الغاية المركزية لجميع أشكال التصوف ألا وهي الانصهار مع المحبوب، سواء أكان هذا المحبوب الطبيعة أم الليل أم الإنسان أم الموت أو الله.

الإسلام الأصولي لا يبدو ديناً صوفياً منذ نشأته. مع ذلك نجد عند تدقيق النظر كثيراً من العناصر الصوفية في القرآن، والصوفيون أنفسهم يشتقون أفكارهم كلياً من هذا المصدر، أي من القرآن. هنا نجد بدايات للتصوف النوراني الذي أنتج فيما بعد اتجاهات صوفية وذات صبغة فلسفية في اللاهوت الإسلامي. أكثر هذه الاتجاهات تعبيراً الموضوع المعبّر عنه في آية النور والذي يتوج أحياناً الجهة الداخلية من قبب الجوامع، ومنها على سبيل المثال جامع آيا صوفيا في اسطنبول؛ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن

﴿شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيۡتُونَةٍ لَّا شَرۡقِيَّةٍ وَلَا غَرۡبِيَّةٍ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾[1]. والله يرسل الأنبياء لكي يخرجوا الناس ﴿مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[2]. ونور من الله موجود في التوراة والإنجيل ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى﴾[3]. ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾[4]. ومهمة محمد هي أن يكون ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾[5]. ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[6]. انطلاقاً من هذه العناصر القرآنية طور الصوفيون المسلمون فيما بعد ميتافيزيقيا النور الصوفية. وغني عن القول أن صورة النور هي تعبير قوي بشكل خاص عن مبدأ المشاركة.

إلا أن هناك مكونات صوفية أخرى في القرآن. هنا نجد جملة خاصة موجهة من الله إلى البشر، وهي حسب السياق، في الحقيقة، تهديد، لكن الصوفيين لم يفهموها أبداً إلّا كتأكيد على وجود الله في كلّ مكان وعلى حضوره الكلي المطلق: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[7]. وهناك تعبير آخر مهم في هذا الصدد هو كلمة «سكينة»[8] المستعارة من اللغة العبرية. وهي تلفظ هناك «شخينة» وتعني «سكن» الله أو «حضوره» بالمعنى الروحاني. وكما جاء في القرآن ﴿وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[9] كانت «السكينة» في تابوت الإسرائيليين لكنها أنزلت أيضاً بشكل خاص على النبي محمد ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾[10] ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ

---

(1) سورة النُّور، الآية 35.

(2) سورة المائدة، الآية 16.

(3) سورة المائدة، الآية 44.

(4) سورة المائدة، الآية 15.

(5) سورة الأحزاب، الآية 46.

(6) سورة النور، الآية 40.

(7) سورة ق، الآية 16.

(8) جويل Joel: مقال «سكينة» في «قاموس الإسلام».

(9) سورة البقرة، الآية 248.

(10) سورة التوبة، الآية 40.

﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. وهي تعني بالنسبة للمسلم الربط بين الهدوء الداخلي والطمأنينة النابعة من الإيمان.

أما التطور اللاحق للفكر الصوفي في الإسلام فلا يمكن فهمه دون تأثير الأفكار المسيحية والأفكار الأفلاطونية المحدثة. فبينما جاءت من المسيحية، قبل كلّ شيء، فكرة حب الله، كما أن الصورة المسيحية عن المسيح أثرت أيضاً على تكوين الصورة الصوفية عن محمد، أضيفت إلى ذلك عناصر تأملية مهمة من الأفلاطونية الجديدة. وبالتحديد فكرة الفيض التي تستند إليها القناعة بأن الجمال الأرضي هو بريق الجمال الإلهي وأن الحب هو السبب المحرك لجميع أشكال الحياة. وهناك كتاب نقل جميع هذه الأفكار هو كتاب ما يسمى «لاهوت أرسطو» والذي هو في الحقيقة شرح لعدة فصول من «تاسوعات» أفلوطين الكتاب الأساسي للأفلاطونية الجديدة، والذي كان قد نُسب قبل ظهور الإسلام إلى أرسطو من أجل ضمان سعة انتشاره لأن الأفلاطونية الجديدة كانت تعتبر كفراً عند المسيحيين. تقول هذه الفلسفة بأن تنوع الوجود، أي الكون بأسره، هو فيض للواحد، أي لله، وسيعود إليه في نهاية الزمان. ولذلك فإن الخليقة بكاملها معبأة بالشوق إلى المنشأ الأصلي، وهذا الشوق هو الذي يبث الحركة والحياة في كلّ شيء في الوجود. لكن الحب الروحي يُثار برؤية الجمال الذي يدركه الحب كبريق للجمال الإلهي. «الله جميل ويحب الجمال» حديث نبوي يكرره الصوفيون كثيراً وهو لم يزل يستعمل اليوم لأغراض التخطيط، على سبيل المثال، في الكتابة على صحون الخزف من إزنيق.

تشعر بالبعد عن المنشأ الأصلي بوعي أقوى من جميع المخلوقات روح الإنسان؛ وهي تعاني ألم الفراق فور ما يعيه الأمر الذي يحدث عند رؤية الجمال، وعندما يتجلى فيه بريق سماوي. ولذلك فإن الحب الأرضي الأكثر تعبيراً عن حب الروح لله وعند فراق المحبوب الأرضي تعاني الروح رمزياً من انفصالها عن الموطن السماوي. ولكن انحدارها إلى «الدنيا»، كما يسمي القرآن الحياة الأرضية، لا مفر منه. وفي كثير من الأحيان يشبه الصوفيون الروح بعصفور جذبه طعم إلى القفص، إلى المصيدة، إلى فخ

---

(1) سورة الفتح، الآية 4.

العالم وعليه محاولة الخروج ثانية من هذا السجن. وهناك كثير من الأبيات الشعرية التي تتحدث عن ذلك، ومنها، على سبيل المثال، الأبيات الشعرية الفارسية للشاعر حافظ التي ترجمها ركّرت:

أنا عصفور عدن، آه، كيف أعبر عن فراقي
في هذه الشبكة التي سقطت فيها؟[(1)]
يا صقر الملوك يا من كنت تنظر إلى أعلى من أرزات عدن
مكان عشك هنا وليس في تعاريج وادي الهموم[(2)]
ليس مثل هذا القفص من مقام مغنّ مثلي
فأنا أريد العودة إلى جنة رضوان حيث عشت كعصفور[(3)]

وقد تم أيضاً اختراع حكايات كاملة عن هذا الموضوع. فقد ألّف الفيلسوف ابن سينا (980 ـ 1037) الذي، كما سمعنا، كتب أيضاً بحثاً عن الحب ذا صبغة أفلاطونية جديدة، عدة أبحاث مجازية صغيرة أو، كما سماها بعضهم، «تقارير تخيلية»، من بينها تقرير بعنوان «رسالة الطيور» أو «بحث عن الطيور» روى فيه كيف أن مجموعة من الطيور، التي وقعت في شراك صياد للطيور، تمكنت من تحرير نفسها بعد أن شجعها رفّ من الطيور العابرة وقدّم لها الاستشارة[(4)].

هذا البحث القصير حفّز أبرع شاعر إسلامي صوفي، الشاعر الفارسي فريد الدين عطار (حوالى 1136 ـ 1220) على نظم ملحمته الشعرية الرائعة «محادثات الطيور». هنا تنتخب الطيور الطائر الأسطوري سيمورغ المعروف من ملحمة الفردوسي البطولية «شاهنامه» والذي يسرع لنجدة من لديه ريشة منه ويحرقها، ملكاً عليها وتنطلق للبحث عنه. يقود الطيور في رحلة البحث هذه الهدهد الذي يعود الفضل في منحه هذه المرتبة الفخرية الرفيعة إلى ذكره في القرآن ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى

(1) الديوان، 317، 2.

(2) الديوان، رقم 37، 4؛

(3) الديوان، رقم 342، 2.

(4) Corbin: Avicenne et le récit visionnaire, I, 191 - 235

﴿ ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴾[1] هذا إن لم يكن عائداً إلى الصدى البعيد لدوره في مسرحية «العصافير» لأرستوفانس. لكن كثيراً من العصافير تعتذر عن المشاركة قبل الانطلاق وبعضها يستسلم في الطريق. من تحت رداء الريش الذي يكسو العصافير يتجلى بكلّ وضوح المقصود من هذا التشبيه ألا وهو طرق التفكير والسلوك البشري. وأخيراً لا يبقى سوى مجموعة صغيرة من الطيور التي تدرك فجأة في إشراق نوراني صوفي أنها هي نفسها ما تبحث عنه. هذه العبرة التي تعالج وتغنى كثيراً في التصوف الإسلامي ألا وهي: إننا يجب أن نبحث عن الله فينا أنفسنا يقدمها العطار بكلمات بسيطة ولكن في غاية التعبير والعبقرية. بقي في النهاية ثلاثون عصفوراً؛ لكن هذا يعني باللغة الفارسية «سيمرغ»، أي إنه يتطابق مع تسلسل الحروف في اسم العصفور الذي كانوا يبحثون عنه[2].

المهم في هذه الأسطورة بالنسبة لسياقنا هو، مرة أخرى، جانب المشاركة. وهو يبرز بكلّ وضوح في بداية الملحمة في الحكاية التي يرويها الهدهد:

بدأت قضية سيمرغ يا للعجب
تتكشف في يوم من الأيام منتصف الليل في الصين
في وسط الصين سقطت منه في يوم من الأيام ريشة
فضجت البلاد بأسرها لهذا الحدث
كل واحد امتلك صورة لهذه الريشة
ومن رأى الصورة ابتدأ في التأثير
هذه الريشة موجودة إذاً في قاعة الصور في الصين
«اطلبوا العلم ولو في الصين»
لو لم تتجلَّ هذه الصورة ـ الريشة
لما وجد هذا الصخب في العالم

---

(1) سورة النمل، الآية 20.

(2) Ritter: Das Meer der Seele, 8 - 18.

من بريقها جاء كلّ ما في الخليقة
وكل صورة هي صورة لتلك الريشة[1]

وهناك صوفي فارسي آخر هو شهاب الدين يحيى السهروردي، مؤسس «حكمة الإشراق»[2] استخدم أيضاً سيمرغ كرمز لله[3].

لقد بحثنا عدة جوانب للاستعارة المجازية العصفور. مرة صورة العصفور الروحي الأسير الذي يجب أن يتحرر من القفص أو الفخ أو المصيدة التي تعني الجسد أو العالم الأرضي؛ ومرة أخرى صورة الريشة العائدة للعصفور المعجزة التي يشترك من يملكها في قدراته السحرية. يتطلب تحرير الروح من الجسد حسب التعاليم الصوفية التقشف والزهد و«الفناء» الصوفي. ولكن بقدر ما تتقدم عملية الصفاء هذه يتقدم الصوفي على الدرب الصوفية التي تجعله يقترب أكثر وأكثر من الله. وفي كثير من الأحيان يوصف الصفاء المتحقّق بالفقر الخارجي الظاهري بأنه عملية من الكيمياء الروحية التي ينجم عنها ذهب أبدي لا يزول. ولذلك فإن «الدرويش» الصوفي أغنى وأقوى من أي حاكم[4] ولعل «مقدرة» الإنسان الصوفي في الإسلام هي أيضاً العامل الذي يميزه عن المتصوف المسيحي. وهذه التعاليم التي يتفتح فيها نظرياً هذا النموذج البشري هي التعاليم عن الإنسان الكامل. سنتحدث عن هذه الفكرة وعن بعض تشابهاتها الملموسة بعد التحدث عن قوة الحب.

1 - القدرة المتولدة عن الحب والجمال

عندما يتحدث المرء عن الحب الصوفي يجب التمييز بين جانبين أساسيين هما: الحب الكوني والحب الصوفي بالمعنى الضيق. لقد سبق وتحدثنا عن التصور الأفلاطوني الجديد الذي دخل إلى الإسلام المبكر ثم تبنته هناك الفلسفة والتصوف، ألا وهو: تصور الحب الذي يتغلغل في الخليقة ويبث فيها الحياة. فالحب، أو العشق،

---

(1) فريد الدين عطار: منطق الطير، 45.

(2) انظر الفصل السادس البند 4.

(3) Bürgel: The Feather of Sinurgh

(4) انظر ص485.

الصوفي هو الحب الذي يسعى فيه العاشق إلى الانصهار في المحبوب، ويتعين عليه أيضاً أن يتخلى عن ذاته، يستسلم يموت، «يفنى» لكي يحقق هذا الهدف. أما الحب الكوني فهو حدث موضوعي يدركه المرء كاستنبات ونضج، كإلحاح وصراع، كإشراق وحياة في السماء كما على الأرض، بقدر ما يؤمن بسيطرة الحب الكوني وبطاقته وديناميكيته. يتعلق الأمر في هذا الفعل المؤثر للحب الكوني بنموذج لقياس وتفسير مجريات الكون، أي بتعاليم فلسفية. أما الحب الصوفي فهو حدث ذاتي، تجربة روحية يشعر فيها المرء، كما في الحب الأرضي، بأقصى درجات البهجة وبأعمق العذاب ويتوهج خلالها الوجود بأسره. لكن كلا الحبّين (العشقين) مرتبطان ببعضهما بحكم طبيعة تكوينهما لأن الحب الصوفي هو جزء من الحب الكوني. ولكي نوفي هذه الفكرة حقها من الشرح علينا أن نتطرق قبل ذلك إلى بعض وجهات النظر الأخرى.

علينا أولاً أن نشير إلى أن الحب الكوني والحب الصوفي غريبان عن الإسلام في الأساس. صحيح أن الفعل «أحب» / «يحب بحدّ ذاته غير نادر الورود في القرآن، وأنَّ الأسماء المشتقة منه: «حب» يرد ذكره تسع مرات و«محبة» يرد ذكرها مرة واحدة. وإن المعنى في بعض الأماكن أقرب إلى «رضي عن الشيء» أو «ارتاح له» منه إلى «أحبه»، كما في الآية ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1]، ولكن في أغلب الأحيان يأتي الفعل في آيات تبيّن مَنْ يحبّه الله ومَنْ لا يحبّه: فهو يحبّ ﴿ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و﴿يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2]، و﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[3] و﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[4] و﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[5]، و﴿يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[6]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾[7]. والله لا يحب الكافرين ولا الظالمين ولا

(1) سورة البقرة، الآية 195.
(2) سورة البقرة، الآية 222.
(3) سورة آل عمران، الآية 76.
(4) سورة آل عمران، الآية 146.
(5) سورة آل عمران، الآية 159.
(6) سورة المائدة، الآية 42.
(7) سورة الصف، الآية 4.

المعتدين ولا الخائنين ولا المسرفين ولا المتكبرين ولا المتباهين ولا المغرورين. أما حبّ الإنسان لله فلا يذكر إلّا نادراً والعلاقة بين الله والإنسان لا توصف إلّا مرتين بأنها علاقة حب متبادل. ومن المهم في هذا الصدد بالنسبة لسياقنا أن حب المؤمنين لله يرد أيضاً مرتين في علاقة مقترنة بالقوة: إن حبهم لله أشد من حب المشركين لآلهتهم ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[1] والله يأتي ﴿بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2].

العلاقة في جميع هذه الحالات هي، حسب إحساسنا، غير صوفية. بل إن الأمر يتعلق بالمحافظة على التحالف مع النبي والاستعداد للقتال إلى جانبه. لكن هذا القتال بالذات (الجهاد) هو بالنسبة للمسلم تعبير عن حبه لله ورسوله والموت أثناء الجهاد هو البوابة للعيش قرب الله. وعلى هذا الأساس هناك إذاً عنصر صوفي أيضاً في شعور المسلم غير المتصوف؛ كما أن الصلة بين مثل هذا الحب والسلطة المقدسة حاضرة هنا تماماً. ولذلك لم يزل كثير من المسلمين يرون حتى اليوم أن حروب الاحتلال (الفتح) الإسلامي هي برهان على قوة الحب الأصيل[3].

لكن الصوفيين يعرفون أيضاً تجربة حب الله خارج الجهاد الذي يبدو لهم ضئيلاً تجاه «الجهاد الأكبر» ضدّ النفس والغرائز، الجهاد في سبيل الصفاء والفناء الصوفي.

من المؤكد أننا يمكن أن نفترض أن فكرة حب الله الصوفية دخلت إلى الإسلام في أول عهده عن طريق مؤثرات مسيحية. إحدى الشخصيات العظيمة في التصوف الإسلامي المبكر كانت امرأة، رابعة العدوية التي كانت أول من خاطب الله كحبيب معشوق. ولكن عندها أيضاً تظهر الصلة بين الحب الصوفي والقدرة: إذ تروى عنها معجزات تظهر لها كونها مزودة بقوى كونية[4].

(1) سورة البقرة، الآية 165.

(2) سورة المائدة، الآية 54.

(3) انظر الصفحة 347.

(4) انظر الصفحة 334.

يقول الغزالي عن حب الإنسان لله ما يلي:

«فاعلم أنَّ من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكّدت معرفته تأكّدت محبته بقدر تأكّد معرفته. والمحبة إذا تأكّدت سُمّيت عشقاً فلا معنى للعشق إلّا محبة مؤكّدة مفرطة. ولذلك قالت العرب: إنّ محمداً قد عشق ربّه. لما رأوه يتخلّى للعبادة في جبل حراء.

واعلم أنَّ كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال والله تعالى جميل يحب الجمال. ولكن الجمال إن كان بتناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر. وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلوّ الرتبة وحُسن الصفات والأخلاق وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنة أدرك بحاسة القلب. ولفظ الجمال قد يستعار أيضاً لها فيقال: إنَّ فلاناً حسن وجميل ولا تراد صورته. وإنما يعني به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة؛ حتى قد يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحساناً لها كما تحب الصورة الظاهرة. وقد تتأكّد هذه المحبة فتسمّى عشقاً. وكم من الغلاة في حب أرباب المذاهب كالشافعي ومالك وأبي حنيفة رضي الله عنهم؟ حتى يبذلوا أموالهم وأرواحهم في نُصرتهم وموالاتهم ويزيدوا على كل عاشق في الغلو والمبالغة. ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته أجميل هو أم قبيح وهو الآن ميت؟ ولكن لجمال صورته الباطنة وسيرته المرضية والخيرات الحاصلة من عمله لأهل الدين وغير ذلك من الخصال. ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه. بل على التحقيق من لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده، بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرّة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته، فليت شعري كيف لا يعقل حب من هذا وصفه؟ وكيف لا يتأكّد عند العارفين بأوصافه حبه حتى يجاوز حدّاً يكون إطلاق اسم العشق عليه ظلماً في حقه لقصوره عن الأنباء عن فرط محبته».

«بناءً على مثل هذه الصفات الداخلية التي يقدرها المرء يُحَبّ أحياناً شخص ما كما يحب المرء هيئة خارجية. وفي بعض الأحيان يتمتن هذا الحب ويسمى بعدئذ

عشقاً...»[1]. «وكثيرون يبالغون في محبة أحد زعماء المذاهب: الشافعي، أو مالك، أو أبي حنيفة، إلى درجة أنهم يضحّون بأموالهم وحياتهم لكي يساعدوه ولكي يكونوا قريبين منه ويتجاوزون في ولعهم كل عاشق (جنسي).

ومن الغريب النادر أن يقبل العقل أنَّ شخصاً يُحبّ لم تر هيئته أبداً، (دون أن يعلم) ما إذا كان جميلاً أم كريهاً، فقط بناءً على جمال هيئته الداخلية تحولها المريح وأفعال الخير التي ينالها الأتقياء نتيجة أعمالها، بالإضافة إلى مثل هذه الصفات، ولكن لا يقبل أن يحب المرء الرجل الذي أفعاله الخيّرة ظاهرة. كلا، بل، عند النظر إلى الأمور بصورة صحيحة لا يوجد في العالم ما هو طيب وجميل ومحبوب إلّا وهو جزء من فعله للخير، نتيجة لفضله، فيض من بحر طيبه. كل لطيف وجميل في العالم يتمّ إدراكه بالعقل والنظر والسمع أو بأية حاسة من الحواس الأخرى من بدء العالم حتى انهياره، ومن أعلى قمة حتى قاع الأرض، هو ذرّة من كنوز قدرته وبريق الأضواء المنبعثة من حضوره. حبّذا لو عرفت لماذا لا يدرك المرء أنَّ من هو مكوّن هكذا سيُحبّ، ولماذا لم يترسّخ الحب عند أولئك الذين عرفوا صفاته إلى درجة تتجاوز جميع الحدود، والاسم عشق هو إهانة لهم لأنه يبقى متخلّفاً عمّا يكنّون له من حبّ»[2]

كان الفيلسوف الكبير ابن سينا من أوائل الذين كتبوا في المنطقة العربية في «بحث عن الحب» عن جوهر الحب الكوني. كان هذا البحث قصيراً ومكثفاً وصعباً يطور الفكرة الأفلاطونية الجديدة عن الحب الذي يتغلغل في الكون بكامله ومعتبراً إياه في بادئ الأمر حاجة فاعلة في أساس الوجود ـ هكذا كحاجة المادة إلى الشكل والجسم إلى الغذاء وإلخ... ـ ومن الناحية الثانية السعي الكامن في كلّ ما هو موجود إلى الوصول إلى الكمال بفعل القوة الموجودة منذ الولادة لدى كلّ كائن، ومن الناحية الثالثة كحب مزروع في النفس لكل شيء جميل نتيجة التنظيم والقدر والتناسق، الأمر الذي لا ينطبق إلّا على الله وحده الذي هو لذلك «الحبيب» الأول. تثير النظرة إلى الهيئة الجميلة لدى الإنسان ثلاث رغبات: الرغبة في معانقة هذه الهيئة، والرغبة في

(1) إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، 357.

(2) الاقتباس مترجم عن الألمانية.

تقبيلها، والرغبة في الاتحاد معها. الرغبة الأخيرة غير ممكنة بين الرجال، وهي غير مسموحة بين الرجل والمرأة إلّا إذا كانت زوجة أو جارية الرجل الذي اشتهاها. ويشكّل أعلى درجات الحب حب الأرواح الإلهية للناس والملائكة الموجه إلى العلّة الأولى (Prima Causa)، وفي الوقت نفسه إلى الخير المطلق[1].

أي إن كليهما، ابن سينا والغزالي، يشيران أيضاً إلى قدرة الجمال وهو جانب سبق أن أبرزناه عندما تحدثنا عن قدرة المرأة وقدرة الفنون[2]. هنا يجب أن نذكّر بأن قدرة الجمال لها جذر قرآني: لما وقعت زوجة عزيز مصر، المسماة في التراث الإسلامي زليخا، في حب يوسف وبدأت سيدات المجتمع الراقي يتهامسن حول ذلك، دعتهن إلى متكأ ووضعت لكل واحدة منهن سكيناً. ثم طلبت من يوسف الدخول: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[3].

إن القوة التأثيرية للجمال في العالم الإسلامي، حيث يشاهد المرء فعلاً اليوم أيضاً نساء ورجالاً في غاية الجمال، ظاهرة حاضرة في كثير من الشواهد الأدبية والعادات الثقافية. وهي تعبر عن نفسها، مثلاً، في أن الناس الجميلين يعتبرون مهددين بشكل خاص من «النظرة الشريرة» ولذلك يحاول ذووهم حمايتهم من الجن والعفاريت بواسطة التمائم. ولقد نفى الخليفة عمر (634 ـ 644) بعض الناس من المدينة (المنورة) لأنهم كانوا يسببون الشغب بجمالهم[4]. فيما بعد صار الناس المتمتعين بجمال ساحر، وخاصة الفتيان الجميلين، يسموا باللغة الفارسية «شهراشوب»، أي الذين «يزعزعون المدينة»[5] ويعدّ وصف الجمال من الموضوعات الأساسية في الشعر الإسلامي[6].

لكن القوة التأثيرية للحب تتمثل أيضاً وبشكل خاص في قدرتها التدميرية التي

---

(1) رسالة في ماهيات العشق.

(2) انظر الفصل الثالث عشر، البند 1.

(3) سورة يوسف، الآية 30.

(4) ابن قتيبة: عيون الأخبار، الجزء الرابع، 23 وما بعدها.

(5) غلونتس: مثنوي فارسي عن الفتيان ذوي الجمال في اسطنبول Glünz: Safis Šahrangîz .

(6) بيرغل Bürgel: من مملكة الملائكة أم بشري؟

تسبب على الصعيد الجسدي في أحيان كثيرة المرض والعجز والموت[1]. وهي تتمثل في قدرتها المتحولة التي تغنى بها الشعراء في كثير من الأحيان. في هذه القصائد يسري الحب الأرضي والحب السماوي في جسم «الصديق» («وست») الذي يصبح بالنسبة إلى حبيبه بريق الحضور الإلهي. وما قاله الشعراء الصوفيون بهذا الخصوص له أيضاً جذور قديمة في الشعر الغرامي الدنيوي. ففي ملحمة گرگاني «ويس ورامين» تتكرر هذه الفكرة كموضوع أساسي:

صحراء الملح والمستنقع والرمل المتحرك
سموم مميت وأسد غاضب
صارت للحبيبين حديقة غنّاء
من السرور لأنهما كانا معاً[2]

ويقول جلال الدين الرومي في قصيدة غزل لصديقه الصوفي مشيراً إلى الموضوع!

يا حبذا لو أن خيال الصديق الحلم لا ينفصل عنا أبداً
فطالما بقي حاضراً نتمتع بسعادة روحية عند النظر إليه
حيث يتمكن الحبيان من الاتحاد تتحول الصحراء
المقفرة إلى مبنى أنيس مريح
وهناك حيث تتحقّق رغبة القلب، هناك أطيب لي
من ألف ثمرة أعاني فيها ألم الأشواك[3]

ويوجد عند الرومي وغيره من الشعراء من اتجاهه وصف جميل للطبيعة يفسر فيه، على سبيل المثال، حلول الربيع بناءً على انتظار الحبيب والسرور بظهوره في الربيع. فالماء والطين نراهما فجأة مملوءين بالرموز.

---

(1) انظر الفصل 12 البند 6 الفقرة ب.

(2) بيرغل: مفهومات الحب في الملحمة الفارسية «ويس ورامين».

(3) نور ورقص، رقم 80؛ الديوان رقم 364.

ياسمين يسأل السروة: قولي لي، لماذا ترقصين دوماً هكذا كالسكرى؟
فتهمس سعيدة في أذنه: إنه يتحمل شهوتنا!
وتسأل السروة بنظرة ماكرة الوردة: لماذا هي تضحك هكذا
فترد الجواب: إنني أضحك سعيدة هكذا الآن ضمّ الصديق قريب[1]

في بعض الأحيان تبدو الزهور للرومي كالجواري الجميلات اللواتي يعرضهن الربيع للبيع، بينما الأرض التي لم تزل جرداء، ملفوفة بخرق بالية رمادية، تقترب كمشترٍ (عاشق)، وفي أحيان أخرى كتلاميذ مدرسة يرددون عن ظهر قلب ما علمتهم إياه القنبرة كمعلمة:

وكل تلميذ تمرن على حصته جيداً
يذهب إلى الساحة مزيناً برداء الشرف[2]

وهي، بالمناسبة، فكرة سبقت قصيدة ريلكه الغنائية الجميلة «لقد عاد الربيع مرة أخرى، والأرض كالطفل الذي يعرف القصائد»، مئات السنين عندما يعيش المرء هذا الفعل الكوني للحب في الطبيعة وفي جسده ذاته، عندئذٍ يغنيه (أي للحب) كقوة فاعلة ومحركة للكون بأسره كما يفعل شعراء الفرس هذا دون كلل أو ملل: وهكذا يقول سنائي في مطلع قصيدة غزلية كبيرة ومعقدة عن سلطة الحب ما يلي: «وجود الحب يمنح العاشق وجوداً في اللاوجود»[3] ويتغنى نظامي في مقدمة ملحمته «خسرو وشيرين» بنشيد الحب هذا الذي يسلب القلب:

محراب قبة السماء حبٌ فقط
غبار الحب: ندى مرج الأرض
روح الكون، كانت ستكون دون الحب
ما الذي يبقى حياً في محرك العالم؟[4]

---

(1) نور ورقص، رقم 4؛ الديوان رقم 570.
(2) نور ورقص، رقم 5؛ الديوان رقم 854.
(3) صنعي، الديوان، رقم 76.
(4) خسرو وشيرين، 33.

يلخص الرومي سلطة الحب الكوني بالكلمات التالية:

طبقات السماء تكون منسجمة بواسطة الحب
لا بل إن النجوم ستغرق دون حب[1]

ويقول حافظ:

يتغذى من وجود الحب الناس والأرواح[2]

وينتمي إلى قدرات الحب أيضاً أنه يتفوق على العقل. وهذا رأي يمجَّد بشكل خاص في الدوائر الصوفية. ففي كثير من الأحيان يترافق تقديس الحب مع عدم تقدير، لا بل مع احتقار العقل. في مثل هذه الجمل يعني العقل عادة المماحكات الباردة لعلماء الإسلام وفقهائه. وهكذا فإن التضاد حب - عقل يعني عندئذٍ التضاد تصوف - أصولية، أي الوجود المنتشي أو النشوة العارمة (الوجد) مقابل العقل البارد والحذلقة القاحلة. بهذا المعنى يجب فهم الأبيات التالية للرومي وحافظ، اللذين كانا كليهما، ويعلم الله، يعرفان كيف يستعملان عقلهما:

ليبق أناس العقل بعيدين عن المحبين
بعد بخار موقد الحمام عن نفحة النسيم المنعش[3]

ثم:

قداسة الحب لها باب أعلى كثيراً من باب مملكة العقل[4]

يتمّ التعبير عن قداسة الحب في الشعر الفارسي الكلاسيكي دوماً وأبداً بكلمات وصور جديدة هامة. أما المرأة ولو كرمز فقط، تغيب عن هذه القصائد ويحل محلها «النديم» الذي يمثل تجسيداً للإنسان الكامل.

---

(1) الديوان، 2، 14.
(2) الديوان، رقم 452، 1.
(3) الرومي، الديوان، رقم 172، 1.
(4) حافظ، الديوان، رقم 121، 2. انظر أيضاً فصل «العقل والحب عند حافظ» في كتاب بيرغل:
Drei Hafis - Studien.

2 - الإنسان الكامل كإنسان مقتدر وإنسان كوني

يستخلص من علم الإنسان القرآني المعروض أعلاه أن الإنسان هو، من الناحية الأولى، «عبد» الله الكلمة تعبر عن العبد في الفقه الإسلامي لكنها تحصل في استعمالها الديني على المعنى «مخلوق» ـ، لكنه، من الناحية الثانية «خليفة» أيضاً، أي ممثل الله على الأرض. والخليقة خاضعة له وهو فوق الملائكة التي توجب عليها السجود لآدم. كلّ هذه الأمور هي جراثيم، خلايا البروغ، للقدرة الممكنة كمشاركة للإنسان في القدرة الكلية الإلهية بالشكل الذي هي غير معروفة فيه في المسيحية.

إلّا أن تعاليم الإنسان الكامل، كما تطورت وتفتحت في الإسلام، لا تعود إلى بدايات قرآنية وحسب وإنما لها أيضاً جذور وأشكال مسبقة عديدة في الديانات وصور العالم قبل الإسلامية. ونستطيع أن ننطلق من أن حوافز من الزرادشتية والفلسفة اليونانية، وبالتحديد الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، وبالطبع أيضاً من المسيحية، قد أثرت على تطور هذا المفهوم في الإسلام. وفيما يلي بعض الإشارات عن هذه الأمور.

أ - الجذور قبل الإسلامية

في الزرادشتية الساسانية كانت هناك أسطورة (في الأصل غير زرادشتية) عن إنسان بدائي قديم يذكّرنا بالتعاليم الغنوصية. كان هذا الإنسان يتألف من معدن وعند وفاته خرجت من جسده أهم المعادن ودخلت في الأرض. ومن بذوره نشأ الزوج البشري الأول[1]. كان اسم هذا الإنسان البدئي غيومارت، وهذا الاسم نجده مرة أخرى، باللفظ نفسه تقريباً، في ملحمة «شاهنامه» للفردوسي حيث كان الملك الإيراني الأول، الذي كان لما يزل أسطورياً خالصاً، حاكم العالم كله واسمه غايونارث. حكم مملكة مسالمة ألف سنة إلى أن ضعف أمام إغواء السلطة ومات نتيجة لذلك. فالشاهنامه هي إذاً واقعية من حيث إنها تشير إلى قابلية الإنسان المثالي للإغواء. ولقد استمر هذا النموذج البشري حياً، كما يحاول هـ. هـ. شيدر أن يثبت في غزل الشعر الإسلامي الفارسي[2].

---

(1) Iranische Geisteswelt.

(2) Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung.

في فلسفة أفلاطون تصادفنا فكرة التأليه (Theosis) بواسطة الصفاء والمعرفة وتبين الفلسفة الطريق إلى هذا الكمال الذي يُسمّى باللغة العربية «سعادة». والفيلسوف يشبه الإله، وهي فكرة نجدها أيضاً في الكتابات العربية عن الفلسفة الأفلاطونية. التعبير العربي لكلمة «Theosis» (اليونانية) هو «التأله» أي الكلمة المشتقة أيضاً مثل كلمة «الله» من كلمة «إله». وكان الفارابي، أهم ممثل للفلسفة السياسية في الإسلام، قد تناول، كما بيّنا في مكان آخر من هذا الكتاب، هذه الأفكار في تعاليمه عن النبي أو عن رئيس الدولة المثالي.

وتؤكد الأفلاطونية الجديدة المنشأ السماوي للإنسان ومشاركته في العالم النوراني الإلهي. وهي ترى، مثل أفلاطون، مهمة الحياة في التنقية من المادة، لكنها تشدد بدرجة أقوى على القدرات الإعجازية الممكنة للإنسان ويبتكر إله الحكمة في شخصيات مثل هرمس المثلّث. وفي الغنوصية هناك تصورات عن الإنسان الكوني بتحولات عديدة متنوعة، والذي يسمى أيضاً، في بعض الأحيان، الإنسان البدئي ويعد مماثلاً للعقل الإلهي. والمثال النمطي على ذلك العبادة الأتيكية (في اليونان القديمة) التي كانت تمجد راعياً تمّ تأليهه فيما بعد أصبح يُماهى مع مختلف الآلهة:

سواء برعم كرونموس، سواء طفلٌ مباركٌ لزيوس أو لريا العظيمة
إليك التحية، يا أتيس
عند سماع نغمة اسمه، ريا أغمضت عينيها
يسميك الآشوريون أدونيس المشتاق إليه ثلاثة أضعاف
وكل مصر تسميك أوزيرس،
القرن السماوي للقمر، الحكمة اليونانية
ويسميك الساموتراكيون أدامناس المحتفى به
ويسميك الهامونيون كورياس إلخ...[1].

يذكّرنا هذا بالمساواة بين شخصيات نبوية وإعجازية مختلفة في ظل الإنسان

Leisegang: Gnosis, 131. (1)

الكامل كما يحدث في أناشيد الصوفيين الإسلاميين. الشيء الحاسم هنا هو القدرة المشتركة لدى الجميع التي تجعلهم يظهرون كتجسد جديد (تقمص) للنموذج الأول.

في المسيحية الإنسان الكامل هو بكلّ بساطة طبعاً المسيح. لكنه هو أيضاً في الوقت نفسه إلهي. لكن المسيح، خلافاً للفيلسوف الإلهي في تصور أفلاطون الذي لا يحصل على الألوهية إلّا عبر عملية صفاء عسيرة، يجلب بصفته ابن الله ألوهيته معه إلى العالم. وهذا يظهر في الإنجيل من خلال نشيد المديح لمريم ولسيميون، وأيضاً من خلال أقوال للمسيح نفسه. مع ذلك فإن ألوهية المسيح مكتسبة أيضاً كما يتضح من حياته وهي مبرهنة ومثبتة بواسطة معجزاته وانبعاثه بعد الموت ثم صعوده إلى السماء. في اللاهوت والمعتقد المسيحي الشرقي، الذي يظهر بعد ذلك في الفن، وعلى الأخص في فن الكنيسة البيزنطية، تغنى أناشيد يوصف فيها المسيح بأنه حاكم على كلّ شيء وهذه الأناشيد يمكن أن تكون قد استخدمت نموذجاً لأناشيد في وصف محمد وفي وصف الأولياء الصالحين المسلمين الذين يتدارسون كأناس بلغوا درجة الكمال[1].

ب - النماذج النمطية القرآنية للإنسان الكامل

توجد في القرآن ملامح الإنسان الكامل، أي في هذه الحالة الإنسان الإعجازي في صورة العديد من الأنبياء. وهؤلاء الأنبياء هم بالتحديد إبراهيم وموسى وسليمان وعيسى المسيح، الذين ينسب لهم القرآن أفعالاً إعجازية كما سبق ولمّحنا في فصل سابق[2]. وهكذا يروى عن إبراهيم أنه بقي عدة أيام في النار، دون أن يصيبه أي أذى، التي رماه فيها نمرود بسبب رفضه عبادة الأصنام وبسبب تدميره للعديد من الصور الصنمية. فالله جعل النار ﴿بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[3] وإذا ما كانت هذه المعجزة معجزة سلبية ففي قصص الأنبياء في القرآن نجد أيضاً معجزات إيجابية بكلّ ما للكلمة من معنى.

---

(1) Bieler: Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Christentum.

(2) الفصل الأول، 6، آ.

(3) سورة الأنبياء، الآية 69.

ومن العهد القديم نعرف معجزات موسى التي يرويها القرآن أيضاً. المعجزة الأولى هي تفوقه على سحرة فرعون. فهو مثلهم يحوّل عصاه إلى حية، لكن حيّته تبتلع حيّات السحرة المصريين. والمعجزة الثانية التي علّمه إياها الله لهذه المناسبة هي معجزة اليد الجذماء: ﴿ وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ﴾[1]. ولقد أصبحت «اليد البيضاء» في التراث الإسلامي تعبيراً مجازياً عن القدرة الإعجازية للأولياء الصالحين: فهناك شاعر إسلامي في القرن العشرين، محمد إقبال، لم يزل يسمي الإسلام «دين اليد البيضاء»[2]. وفيما بعد يفلق موسى بعصاه أمواج البحر الأحمر ويخرج خلال السفر في الصحراء الماء من الصخر.

فإذا ما كانت هذه قدرات الساحر المؤمن، فإن نموذج الإنسان الإعجازي نجدها بشكل أكثر وضوحاً في هيئة سليمان القرآني. فهو يفهم لغة الحيوانات، وبالتحديد لغة الطيور هناك هدهد ناطق يعمل لديه مراسلاً للتبادل مع بلقيس ملكة سبأ. لا بل إنه يفهم لغة النمل الأخرس، وهذا ما يرد في حكاية قصيرة مؤثرة تروى في السورة رقم 27 التي حصلت، استناداً إلى هذا المقطع ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ * وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ * فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾[3]، علاوة على ذلك يأمر سليمان الرياح والعفاريت الذين يصنعون له تماثيل ومصنوعات يدوية فنية. ولذلك لا عجب في أن التراث الإسلامي اللاحق يرى في سليمان مؤسس «السحر الحلال».

وأخيراً عيسى المسيح. هو في القرآن الذي يشفي المرضى ويحيي الموتى وتبدأ

---

(1) سورة النمل، الآية 12.

(2) Bürgel (ناشر): Steppe im Staubkorn, 87.

انظر ص505 في هذا الكتاب

(3) سورة النمل، الآيات 17 ـ 22.

قدراته الإعجازية بعد الولادة مباشرة (بصرف النظر عن أن القرآن أيضاً يعترف بأن أمه ولدته وهي عذراء): ذلك أن المسيح كلّم الناس في المهد، بينما فرض الله على مريم الصوم عن الكلام عدة أيام، ونفخ في كتلة من الطين بهيئة الطير فكانت طيراً حيّاً بإذن الله ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[1].

لنتذكر أن علم القرآن النبوي يصنف الإنسان، من الناحية الأولية كـ «عبد الله» لكنه يعتبره، من الناحية الأخرى «خليفة الله» على الأرض، ويضعه، مع قصة إبليس الذي يعصي الله برفضه السجود لآدم، فوق الملائكة ويجعله سيد الكون بالتأكيد المكرر مراراً على أن الله أخضع له الخليقة بأسرها ﴿وَسَخَّرَ لَكُم﴾. ومما هو، أخيراً، ذو أهمية فائقة الاستعارة النورانية المرتبطة بقوة بإرسال محمد والتي استندت إليها فيما بعد الفلسفة الإسلامية وكذلك تعاليم النور الغنوصية للتصوف الإسلامي. إذ يُشبَّه محمد بالسراج المنير: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[2]، وهو الذي يتم الله به نوره ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3] ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[4]

ج - مساهمة الفارابي

كما سبق وذكرنا تناول الفارابي (نحو 870 ـ 950)، أهم ممثل للفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط، تعاليم أفلاطون عن التأله (Theosis) وأدخلها في تعاليمه عن النبوة. حسب هذه النظرية يجب على قائد الأمة الإسلامية أن تكون لديه

(1) سورة المائدة، الآية 110.
(2) سورة الأحزاب، الآية 46.
(3) سورة التوبة، الآية 32.
(4) سورة الصف، الآية 8.

كفاءات القائد السياسي والعسكري وكفاءات الفيلسوف والنبي. إلّا أن الفارابي يدرك أن ما من أحد بعد محمد يمكن أن تكون لديه هذه الكفاءات. والعقيدة الإسلامية تستبعد ذلك تماماً لأنه بظهور محمد «خاتم الأنبياء»، كما يسميه القرآن، انتهت سلسلة الأنبياء التوحيديين، وبالتالي فإن ظهور أنبياء آخرين غير وارد على الإطلاق وأي ادعاء بهذا الخصوص يُعدّ كفراً وضلالاً. وبصرف النظر عن كلّ هذا فقد طوّر الفارابي فكرته التي تتضمن صلات معينة مع الفكر الصوفي. وإذا ما كان الصوفيون قد تحدثوا عن النور الإلهي، فإن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين يتحدثون عن الاتصال بالعقل الكلي الذي ينجم عنه، كما يعبّر الفارابي، «أكمل مرتبة من مراتب الوجود الإنساني، وأعلى درجة من درجات السعادة»[1].

د - نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي

وصلت فكرة الإنسان الكامل إلى ذروتها النظرية الحقيقية عند ابن عربي المفكر الصوفي الكبير من مورسيا في الأندلس والمتوفى سنة 1240 في دمشق. في كتابه «فصوص الحِكَم» طور بشكل مكثف تعاليمه المنشورة في عدد كبير من الكتابات. كلّ فصل من الفصول السبعة والعشرين يشكّل «فصاً» مخصصاً لحكمة أحد الأنبياء بدءاً بآدم، الذي كان حسب الرأي الإسلامي النبي الأول، وحتى محمد. كلّ نبي من هؤلاء الأنبياء يشكّل حسب ابن عربي تجسيداً جديداً للإنسان الكامل. هذه الفكرة موضوعة ضمن النظرة الثنائية للعالم التي يتميز بها جميع الصوفيين وليس فقط الصوفيين المسلمين: هناك عالم مرئي وعالم غير مرئي ولكن كليهما متداخلان مع بعضهما؛ هذا ما يعنيه الصوفيون عندما يتحدثون عن «عالمين». يسمي ابن عربي العالم المرئي العالم «الظاهر» والعالم غير المرئي العالم «الباطن». وكلا العالمين يتصرفان تجاه بعضهما كالمرآة والشيء الذي تعكس صورته. العالم المرئي هو انعكاس للعالم غير المرئي باعتبار الله يتجلى في الخليقة التي هي لهذا السبب بالنسبة لمفكرينا ملأى بأماكن الظهور (مظهر، مظاهر). ويذهب ابن عربي بعيداً إلى حدّ قوله: إن العالم هو الجانب المرئي (الظاهر) لله وإنَّ الله هو الجانب الباطن للعالم. والإنسان على الأخص هو

(1) انظر ص204.

العين الذي يراقب بها الله خليقته، هو الخاتم الذي يختم به كنز الخليقة. والعالم قائم فقط بواسطة الإنسان، وبتعبير أدق الإنسان الكامل[1].

وهناك فكرة أخرى في هذه النظرية تقول: إن الله يتجلى بواسطة أسمائه وأسماؤه هي صفاته. وهو يخلق العالم بأن يجعل هذه الصفات تظهر في الخليقة. وقبل كلّ شيء الإنسان، طبعاً، هو الذي لديه الأهلية لتجسيد الصفات الإلهية، سواء أكانت صفة واحدة أو عدة صفات. ولكن كلما جسّد الإنسان عدداً أكبر من الصفات الإلهية، كلما كان أقرب إلى الله، أي إنه كان أكثر شبهاً لمثال الإنسان الكامل. ومن بين جميع الأنبياء كان محمد، وهذا ما يعتقد به ليس فقط الصوفيون وإنما كلّ مسلم مؤمن، الأقرب إلى هذه الصورة المثلى. كان أكمل كائن بين جميع مخلوقات الله على الإطلاق. فالنور الإلهي والقدرة الإلهية تجلتا فيه كما لم يتجليا في أي مخلوق آخر قبله ولا بعده، ومنحتاه الأبعاد الكونية للإنسان الكامل، يقول ابن عربي: «إنه سيد العالم والظاهرة الأولى عن الوجود»[2]. ويتغنى متصوف بنغالي في القرن الخامس عشر بقوله: «لقد بدأت الخليقة بنور محمد»[3]. وكلاهما يمكنهما الاستناد إلى حديث نبوي جاء فيه قول محمد عن نفسه: «كنتُ نبيّاً وآدم بين الطين والماء»[4]. كما ويُساوى محمد أيضاً في سياق هذا التجلي مع العقل الكوني، العقل الكلي، لا بل إنه يعد متفوقاً عليه[5]. كان محمد كاملاً خُلُقاً وخَلْقاً وهذا لم يزل حتى اليوم يشكّل قناعة المسلمين[6].

ينبغي على الصوفي أن يتمثل هذا النموذج المثالي. وهناك حديث نبوي يقول: «تخلقوا بأخلاق الله»[7] كلمة تطابق من حيث المبدأ المثال الأفلاطوني للتأله، مع فارق وحيد وهو أن التأله هنا لا يتمّ الوصول إليه على الطريق الفلسفي وإنما على

---

(1) قوام العالم بوجوده.

(2) انظر أرنالديز Arnaldez : «إنسان كامل» في «الموسوعة الإسلامية».

(3) شيمل: «محمد ورسوله»، ص 113 Und Mohammad ist sein Prophet .

(4) Schimmel: Mystical Dimensions of Islam .

(5) شيمل، «ومحمد رسوله»، 56؛ 117.

(6) المصدر السابق، 38.

(7) «تخلقوا بأخلاق الله» . Schimmel: Mystical Dimensions, 142

الطريق الصوفي. هنا يكاد أن ينعدم الفرق بين الإنسان والله، وهو اتجاه نجده في علم الوجود عند ابن سينا. ومثل ابن سينا كان أيضاً ابن عربي يعلّم أن الإنسان والله يملكان «واجب الوجود» وأن الوجود البشري لا يختلف عن الوجود الإلهي بنفسه وإنما بالله[1].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن عربي كان واثقاً من أنه هو نفسه أيضاً كان مثل هذا الإنسان الكامل. وهذا يتبين من سيرته الذاتية حيث هناك حديث عن بعض المعجزات وعن تحدث مع محمد لا بل ومع الله ذاته؛ وهو يقول: إنه تلقى أيضاً «فصوص الحكمة» في رؤية روحانية من محمد[2] كما ويتبيّن من بعض الأبيات الشعرية في قصائد ابن عربي التي نجدها في كتابه الرئيسي الضخم «الفتوحات المكية». مثال على ذلك القول التالي لابن عربي نفسه: «منذ أن تألهت رجعت منظراً. وكذا كنت فبي فاعتصموا»[3]. وبعد سطور قليلة يتحدث ابن عربي عن رؤية (واقعة) سمع خلالها كيف يخاطبه الله في أبيات شعرية تبدأ بما يلي:

مسكتك في داري لإظهار صورتي	**فسبحانكم مَجلًىً وسبحان سبحانا**
فما نظرت عيناك مثلي كاملاً	**ولا نظرت عين كمثلك إنسانا**
فلم يبق في الإمكان أكمل منكم	**نصبت على هذا من الشرع برهانا**[4]

من الممكن أن يكون ضمير المخاطب بصيغة الجمع في هذه الأبيات المقصود به البشرية بكاملها (على الرغم من أن الحبيب يخاطب في شعر الغزل التقليدي دوماً بالتبادل بصيغة المفرد وبصيغة الجمع). ولكن يبقى القول: لم تر العين أبداً إنساناً مثلك، وأيضاً تبقى كلمة «سبحان» التي تعتبر تأليهاً للإنسان أو للناس (بصيغة الجمع) المخاطبين.

تبنّى الصوفيون اللاحقون أفكار ابن عربي عن الإنسان الكامل وطوروها حيثما

---

(1) «واجب الوجود بغيره لا بنفسه».

(2) A.von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 103

(3) الفتوحات المكية، الجزء الثاني، 320.

(4) المصدر نفسه، الجزء الثاني، 231.

كان هناك ما يمكن تطويره. أشهر كتاب بهذا الصدد كتاب عبد الكريم الجيلي (1365 1428) بعنوان «الإنسان الكامل»[1]. هنا يقال بكلّ وضوح إن كلّ إنسان كامل هو تجلٍّ للنموذج البدئي الأصلي الذي يحصل هنا على الاسم «الحقيقة المحمدية». هذه الحقيقة المحمدية تتجلى في أكمل البشر لكل عصر الذين يصبحون، على الصعيد الظاهري، خلفاء محمد بينما يمثلون، على الصعيد الباطني الحقيقة المحمدية. وفي الوقت نفسه فإن هذه التجسيدات للإنسان الكامل هي نوع من النسخة عن الله وهي تجسد صفاته بما فيها صفاته الإلهية «الألوهية»، و«الأحـاديـة» و«الرحمانية» و«الربوبية»[2].

3 - محمد كإنسان كامل

أن يكون محمد، كما رأينا سابقاً في بعض البدايات، قد تطور في الفكر الإسلامي إلى إنسان كامل بامتياز، يستنتج، من الناحية الأولى، بمنطق معين، من وضع الأمور، لكنه من الناحية الثانية ليس بديهياً تماماً. من الممكن، على سبيل المثال، أن نفكر من ناحية المقارنة الدينية أن معجزة تجسُّد المسيح يقابلها في الإسلام معجزة «كلام الله». كما أن الصورة القرآنية لمحمد القريبة جداً من الصورة البشرية وسيرة حياته الأولى لا ينبئان عن تطور محمد إلى حاكم للعالم بأسره. ولكن مع ذلك تعود جذور هذه الفكرة إلى البدايات.

أ - بدايات في القرآن

لا في القرآن ولا في السيرة النبوية المبكرة يظهر محمد كنموذج للإنسان الإعجازي. بل بالعكس! فقد جاء في القرآن قول محمد عن نفسه: ﴿أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[3]. ورداً على مطالبة المكيين محمداً بأن يبرهن على نبوته بمعجزة، أجاب، كما جاء في القرآن، بالإشارة إلى معجزة الوحي الإلهي الذي ينقله إلى البشر. ما من أحد غيره قادر

(1) العنوان الكامل: «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».

(2) أرنالدز: «إنسان كامل» في «الموسوعة الإسلامية».

(3) سورة الكهف، الآية 110.

على أن يأتي ولو بآية واحدة: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1]. من هنا جاء الاعتقاد بإعجاز القرآن.

ولكن من الناحية الأخرى يوجد في القرآن أقوال عن محمد تشير إلى قدرته وهالته الربانية. تنتمي إلى هذه الأقوال الآيات التي نزلت في المدينة والتي تطلب من المسلمين طاعة الله ورسوله، أي تضع محمداً قرب الله مباشرة. ولكن ينتمي إليها أيضاً إشارات إلى إنقاذه بمعجزة خلال وقعة بدر وأيضاً أحداث غير عادية أخرى يمكن أن توصف اليوم بأنها ظواهر فوق الحواس (خارقة)، هذا إن لم يفهمها المرء كحلول الغيب في العالم الأرضي، أي كـ «معجزة». إلّا أن ما هو مهم بشكل خاص المقطع القصير عن إسراء محمد ليلاً إلى القدس ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[2]. وكذلك الحديث عن منامين رأى فيهما كائناً ينزل من «الأفق الأعلى» ثم اقترب منه ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[3] وأيضاً الآية ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴾[4] تنسب كتب التفسير الإسلامي عادة هذه الآيات إلى الملاك جبرائيل لا سيما أنه جاء فيها عن الكائن الذي ظهر ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾[5]. لكن بعض المفسرين لا سيما الصوفيين ينسبون هذه الآيات أيضاً إلى صعود محمد إلى السماء، أي إنه لا يكون في هذه الحالة جبرائيل وإنما الله ذاته.

ب - بدايات في الحديث النبوي والسيرة

هناك إشارات إلى مكونات فوق بشرية في تكوين النبي محمد نجدها في ما يسمى «السيرة» وأيضاً في الحديث النبوي. فهناك رواية في السيرة يذكرها المؤلف أو

---

(1) سورة الإسراء، الآية 88.
(2) سورة الإسراء، الآية 1.
(3) سورة النجم، الآية 9.
(4) سورة التكوير، الآية 23.
(5) سورة النجم، الآية 10.

المحرّر ببعض الارتياب تقول: إن نوراً فوق طبيعي خرج من أبي محمد في اليوم الذي أنجبه فيه ثم انطلق مجدداً من آمنة والدة محمد، الحامل بسطوع قوي جداً إلى درجة أنها «رأت فيه قلعة بصرى في سورية، وهي مدينة تقع إلى الشمال من القدس أي إنها تبعد عن مكة أكثر من 1000 كيلو متر»[1].

في الحديث النبوي أيضاً أغنيت السيرة الذاتية لمحمد مبكراً بأحداث إعجازية. ومنها، مثلاً، أن أشجار النخيل تنحني له. كما أن محمداً يظهر في حكاية جميلة نقلت بعدة أشكال متشابهة على أنه يعرف لغة الحيوانات؛ تتحدث الحكاية عن غزالة أسيرة تتوجه إلى محمد طالبة منه العون[2]. وأيضاً الصيغة الخيالية لقصة الإسراء والمعراج رويت أولاً في الحديث[3]. ولكن هذه الروايات هي مجرد بدايات متواضعة لذلك التجلي الذي نسبه التراث الإسلامي اللاحق للنبي محمد. لكن هذا كان، كما ذكرنا، منذ البداية كامناً في منطق الأمور. ذلك أن محمداً وصف في القرآن بأنه «خاتم الأنبياء» وهذا لا يمكن أن يعني إلّا أنه يمتلك جميع مزايا الأنبياء السابقين، لا بل ويفوقها.

صحيح أنه كان في علم الكلام الإسلامي نزعات منطقية. بخصوص معجزات محمد قيل، على سبيل المثال، ما يلي: كلّ نبي يفعل معجزاته في المجال الذي يؤدي في عصره أهم الإنجازات. وهكذا أدّى موسى معجزاته في مجال السحر، وعيسى في مجال الاستشفاء، ومعجزة محمد تقوم على البلاغة[4]. لكن حب النبي وتمجيده لم يكن ليكتفي بهذه الحقائق البسيطة.

ج - الصعود إلى السماء (المعراج)

لم يكن من الممكن إيقاف الميل العام، المستند إلى علم النبوة القرآني، واقتداء بالمسيح، إلى ترقية محمد إلى شخصية نورانية كونية. وساهمت الصوفية مساهمة جوهرية في ذلك. وكان صعود محمد إلى السماء قد قدم الأرضية المناسبة لإظهار

---

(1) Guillaume: The Life of Mohammad, 68 f.

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى، الجزء الثاني، 92.

(3) انظر الفصل 13 البند 3 الفقرة ح.

(4) البغدادي: الفرق بين الفِرَق، 97 وما بعدها.

قدرات محمد الكونية في صيغة شاعرية موحاة ومفهومة للجميع. الجذور القرآنية لقصة الصعود موجودة في بداية السورة رقم 17 بعنوان سورة «الإسراء» وجاء فيها: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

حسب الرواية الإسلامية تبع هذا الإسراء الليلي إلى المسجد الأقصى صعود إلى السماء (المعراج)، أي إن محمداً قد سافر برفقة جبرائيل على ظهر حيوان اسمه «البراق» من مكة إلى القدس ثم تابع سيره من هناك عبر السماوات السبع التي كان يرحب به في كلّ سماء منها نبي كبير، ومن بينهم موسى، حتى وصل إلى أمام عرش الرب. فرض الله عليه وعلى أمته 50 صلاة كلّ يوم. ولكن في طريق العودة مرّ مرة أخرى من عند موسى فسأله عن عدد الصلوات ثم نصحه بأن يعود فوراً إلى الله ويطلب منه تخفيض العدد فهو يعرف من تجربته الشخصية أن خمسين صلاة لن تقبل. سمع محمد هذه النصيحة وحصل على تخفيض العدد إلى أربعين وبعد ذلك، ودوماً تحت إلحاح موسى، إلى ثلاثين ثم إلى عشرين فعشرة وأخيراً إلى خمس صلوات. القصة العادية تماماً هي مثال طريف لبنية هيكلية متكررة تعبر في الوقت نفسه عن مقدرة، لأن صعود محمد ونزوله عدة مرات ومفاوضاته الجريئة مع العلي القدير هي دون شك عملية ذات قدرة عالية[2].

في الحديث وفي الأدب الشعبي المريح، ولكن أيضاً في الأدب الرفيع المستوى فيما بعد، تمّ تزيين هذه القصة بصورة متزايدة بكثير من الزخارف والتحسينات. ومن الأمثلة التي قد تبدو لنا غريبة ولكن غنية بالعِبَر مثال البراق الذي أصبح شيئاً فشيئاً حيواناً أسطورياً إذ تمّ تحويله من دابة للركوب قام عليها محمد برحلته الليلية إلى القدس ثم بصعوده إلى السماء كان هذا الحيوان في البداية حصاناً عادياً بسيطاً أو مزيجاً من الحمار والبغل لكنه ما لبث أن تحول شيئاً فشيئاً إلى كائن عجيب له ذيل طاووس وجناحان ووجه امرأة. وهذا كله بسيط لا يستحق الذكر قياساً إلى وصف الصعود إلى السماء في الشعر الفارسي الذي رسم الرحلة عبر أفلاك الكواكب والنجوم بصورة غنية

(1) سورة الإسراء، الآية 1.

(2) Bürgel: Repetitive Structures in Early Arabic Prose.

بالخواطر وبأعلى درجات الخيال. كان وصف رحلة الإسراء والمعراج يأتي، بعد تمجيد الله والثناء على نبيه، كلازمة ثابتة في مطلع الملاحم الفارسية منذ القرن الثاني عشر على أبعد تقدير. هنا عيّنة من مقدمة «إلهي نامه» للعطار[1]:

في إحدى الليالي قرر السفر إلى السماء إلى عرش الله أعلى من العالَمَيْن
البراق أعياه الشوق إلى سيده، مربوط في قاعة الطوبى
وشمّم وصهل وشبَّ متهيجاً وركض ممزقاً الحبل
فجاء جبريل وقال: يا أيها الطاهر
خلِّ الغبار وضع القدم على الأفلاك
بقوة مرتبتك أنت صاحب التاج، تعالَ
معي إلى سحنة العرش الإلهي
خلقك رحمة للعالمين يقري العالمين برحمة
كانت عندك ضيوفاً في الغبار
الآن اقتربت ساعة الأفلاك العالية
اجعل من فقرك ذهباً للمالك
ومن غبارك كحلاً للملائكة
فثمَّ ترقّى البراق مثل برق
بسيد العالم إلى الفلك السابع
وركب (محمد) حتى وقف أمام كرسي الله
وصار صاحب البراق وصاحب المنبر
على يمينه حمّال العرش
وعلى يساره حفّاظ الفرش

جلبت لتحيته على الفور «مئة ألف روح جليلة» من بينها، على الأخص، أنبياء سابقون قدموا له التكريم والتبجيل:

---

(1) عطار: إلهي نامه، تحرير فؤاد روحاني، تهران، بيت 251 وبعده.

أمام المسيح وقف جميلاً مثل يوسف، أعاد له شبابه كما أعاد آنذاك يوسف شباب زليخا....

وجاء سليمان ......

وجاء موسى ....

وجلب إبراهيم كلّ ما لديه وكان مستعداً لأن يضحي بابنه من أجله

بعد ذلك يعود الحديث إلى البراق وعظمة محمد تظهر على دابته:

السماء الذي فيما عدا ذلك فريسته الشمس، كان يقود براق الليلة باللجام

وكانت الشمس مقبض سرجه الذهبي وكان الهلال ركابه

وكان القمر الجديد حافِرَ براق، حلق في أذن السماء الذي انفتح

في الأبيات التي تلي ذلك يصف الشاعر بخيال يفوق الخيال كيف عبر محمد على ظهر براقه الأفلاك وكيف كان كلّ برج من الأبراج يقدّم له التبجيل بالطريقة التي تناسب اسمه[1]. ونجد أشياء مشابهة في مطلع ملاحم نظامي وغيره من الشعراء. ولقد أصبح صعود محمد إلى السماء بواسطة هذا الوصف الرائع من قبل شعراء فارسيين كبار موضوعاً محبباً أيضاً لدى رسامي المنمنمات التي يعدّ بعضها، كاللوحة المشهورة للرسام سلطان محمد[2]، من أروع ما أنتجه الرسم المنمنم الفارسي، لا بل والرسم الخاص بتزيين الكتب على الإطلاق[3]. وليس من الممكن التعبير عن قدرة نبي بصورة أجمل وأكثر شاعرية وإيحاءً مما يحدث هنا.

ونودّ الإشارة في هذا الصدد إلى أن بعض العلماء الأوروبيين قد وضعوا فرضية مفادها أن كتب الإسراء والمعراج العربية قد أثرت على «الكوميديا الإلهية» لدانتي، وهي فكرة استقبلها الجانب الإسلامي، طبعاً، بحماسٍ كبيرٍ، لكن علماء آخرين من بينهم طبعاً علماء إيطاليون رفضوا الفكرة بمنتهى الشدة. وبعد جدلٍ مريرٍ دام عشرات

---

(1) J. A. Boyle: The Ilāhīnāma or Book of God of Farīd al-Dīn Attār 12 f.

(2) الصورة عند ولش: Welch: Wonders of the Age, No. 63

(3) «لا نستطيع أن نتصور صورة دينية أروع منها في العالم الإسلامي»: Welch: Persische: Buchmalerei.

السنين هذا النقاش وانتهى دون حسم. صحيح أنهم تمكنوا من البرهان على أن دانتي يمكن أن يكون قد استعمل كتاباً عربياً عن الإسراء والمعراج مترجماً إلى اللغة الكاستيلية، لأن ألفونز العاشر الحكيم (1252 ـ 1282) أمر بإعداد مثل هذه الترجمة، ولكن لا يوجد أي تفصيل في الكوميديا الإلهية لا يمكن استخلاصه أيضاً من الكتب المسيحية الأقدم جداً بحيث إنه من الأرجح أن تكون كتب الإسراء والمعراج العربية مستندة إلى مصادر مسيحية أكثر من احتمال أن تكون الكوميديا الإلهية مستندة إلى مصادر عربية. كما أن العلاقة المظنونة مؤخراً بين عمل عبري منقول عن قصة «حي بن يقظان» لابن سينا[1] والكوميديا الإلهية يبقى بالتالي بالنسبة لمعرفة منشأ الكوميديا الإلهية مجرد تخمين لا سند له[2].

د - أناشيد الحلاج

عندما تحدثنا عن صعود محمد إلى السماء استبقنا إلى حدّ بعيد تطور الأحداث. أحد أقدم الشواهد وأكثرها تعبيراً عن تمجيد النبي نجده في أناشيد الحلاج الذي هو نفسه شخصية إعجازية مفعمة بالأسرار دفعت معجزاته أتباعه إلى تكريمه بمنتهى الحماس بينما جعلت خصومه على الجانب الأصولي يرون فيه مشعوذاً أو دجالاً ثم أدانوه بعد محاكمة دامت سنين طويلة بتهمة الزندقة والكفر وحكموا عليه بالإعدام ونفذوا فيه الحكم بطريقة في غاية القسوة والوحشية[3]. استناداً إلى الحرفين طس (في بداية السور: الشعراء والنمل والقصص) أطلق الحلاج على مجموعة أناشيده «كتاب الطواسين».

أناشيد الحلاج قصائد بالنثر المقفى بما يشبه إلى حدّ ما الشعر العربي الحديث. في أحد هذه الأناشيد المسمى «طس السراج»[4] يتمّ إرجاع البداية الأولى للنبي إلى ما وراء طبيعة نور محمد كنبع للإشراق؛ ثم يقول بعد ذلك:

جميع العلوم نقطة في بحره

---

(1) ألف ابن سينا وابن طفيل قصتين بالعنوان نفسه إلّا أنّ فحواهما يختلف جداً.

(2) Rodinson: Dante et L'Islam d'aprés des travaux récents.

(3) انظر شيمل: الحلاج.

(4) إشارة إلى تشبيه محمد في القرآن بالسراج المنير.

جميع الحكم حفنة من نهره
جميع الأزمنة ساعة من أبديته[1]

نجد أيضاً ما وراء طبيعة نور مشابهة عند المتصوف التستري (المتوفى سنة 892) وهو من معاصري الحلاج الأكبر سناً[2].

هـ - تجلي محمد في الشعر الإسلامي

تمثّل النصوص المنقولة عن الحلاج والتستري الأساس لجميع التمجيد اللاحق للنبي محمد في الشعر الإسلامي. لننظر، مثلاً، إلى قصيدة المديح التالية للشاعر الشيرازي الكبير سعدي الذي يكرّر الاسم المكرم في نهاية كلّ بيت كرديف:

القمر يبهت أمام جمال محمد
وحتى السروة ليست بجمال محمد
وقبة السماء ليس لها مرتبة ولا كمال
إذا ما قيس مقياسها بقياس محمد
وحتى آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى
ظهروا وذهبوا جميعاً في ظل محمد
وكما الأرض والسماء يريدان الركوع
لكي يقبل مسروراً خفّي محمد
يا سعدي قد تكون فتياً وعاشقاً
فحبّه يكفي وحبّ قبيلة محمد[3]

لنعد أخيراً مرة أخرى إلى الملاحم الفارسية. يبدأ مديح العطار لمحمد في الملحمة المذكورة آنفاً «إلهي نامه» بالكلمات التالية: «محمد ملك العالَمَيْن/ محمد غاية البشرية / محمد شمس الخليقة (...)». وفيما بعد تأتي الأبيات التالية:

---

(1) شيمل: المصدر نفسه، ص 79.

(2) شيمل: «ومحمد رسوله»، ص 110.

(3) كلّيات، 518؛ طيبات رقم 2.

ملك ملوك العالم واعتزاز الله
سيّد المحور من الغبار والأفلاك
النور يغمر السماء بفضل جماله
الوحي جاء إلى الأرض بفضل كماله
بواسطة تفكيره حُلّت مشاكل الخليقة
لأن فكره أدرك خطة الشفاء الإلهية
وهو في سنّ الحليب
أغرق عبّاد النار
أصبح خفّاه قويين جداً بفعل إيمانه
إلى درجة أنهما أوقعتا التاج عن رأس خسرو
عنفوان شعره أزال التاج عن رأس القيصر
وشعره المجعد أنزل قيصر الصين على الأرض [1]

وهنا بعض الأبيات المشابهة من مديح محمد المؤلف من أربعة مقاطع في مقدمة ملحمة نظامي الأولى «مخزن الأسرار». بداية المديح الأول تقول:

شمس الأفلاك التسعة والكواكب السبعة
آخر الرسل، خاتم الأنبياء
أحمد، الرسول، الذي أمامه العقل غبار
وعلى مقوديه رُبط العالمان
من ليل جدائلك، يا أنت، تأتي النجاة
نار الشوق إليك هي ماء الحياة

وفي المديح الرابع جاء بعدئذ ما يلي:

الجميع، سواء من جيشك، أو غريب عليك
هم في هذه الدار (أي العالم) يتغذون منك

---

(1) النص (المحرّر روحاني): 5 وما بعدها؛ ترجمة بويله: ص 6 وما بعدها.

وإذا ما كانت بداية البيت مربوطة باسمك
فإن اسمك يوجد أيضاً كالقافية في النهاية
هذه القرية القاحلة عندما صدر الأمر
بدأت تزدهر بواسطتك وبواسطة آدم
الذي يجعل من البيت بيتاً جديداً
هو الحجر الأساس والحجر الخاتمة
أنت آدم ونوح، لا بل أفضل منهما كليهما
فلقد حللت كلتا العقدتين

والآن تأتي سلسلة من الأبيات ترمي إلى البرهان بالصور الشعرية وبترميزات الخلاص التاريخية على أن محمداً يتفوق على الأنبياء السابقين من آدم حتى المسيح. وينتهي المديح بنشيد يشبه الصلاة:

أنت، يا من نَفَسك لغة الخرسان
مرهم المرارة السوداء لمرضى الكبد
بقانونك يقود العقل من بحر الدم
سفينة الروح إلى الشاطئ الداخلي
قبلة الأفلاك السبعة موجودة في زقاقك
وعطر العنبر للأيام الستة موجود في شعرك
مملكة العالم تتخربط كشعرك
إذا ما انحنت شعرة في رأسك
(...)
أنت لي أنعش صباح للنجاة
إنني غبارك لأنك أنت ماء حياتي
غبارك مرج روحي
ومرجك روح عالمي[1]

---

(1) Schimmel: The Triumphal Sun, 22.

في مثل هذه الصلوات يكاد المرء فعلاً لا يتبين ما إذا كان المخاطب هو الله أم «فقط» محمد.

4 - الصديق الصوفي كإنسان كامل

تمجيد «الصديق»، لا بل شخصنته، هو الموضوع الطاغي على الشعر الفارسي ويعود هذا، من الناحية الأولى، إلى أن شعر البلاط وخاصة بصيغة القصيدة الطويلة يمجد الحاكم كإنسان كامل، ولكن، من الناحية الأخرى القصيدة الغرامية في شعر الغزل تحتفي بالحبيب كتجسيد للإنسان الكامل. ولقد ساهم الشعر الصوفي بتمجيده «الصديق» إلى درجة التجلي كثيراً في هذا التطور. إذ إن الصوفيين لا يكتفون بتغليف حبهم لله بالصيغة اللغوية لقصيدة الحب الأرضية، بل يعيشون أيضاً الحب الأرضي والصداقة كمطابقة ومقدمة للحب المقصود في نهاية المطاف وهو حب الروح للخالق وهكذا ما لبث «الصديق» أن طرد كلياً المعبودة الأنثوية التي كانت لما تزل الموضوع الأول للشعر الغرامي العربي. علاوة على ذلك ألغى ترميز الشعر الصوفي متعمداً الوضوح الصريح للغة مما أدّى إلى أنه صار من الممكن الحديث تحت رمز «الصديق» عن جميع العلاقات الممكنة من العلاقات الجنسية الشهوانية الأرضية وحتى أسمى أشكال التبجيل والتمجيد. كانوا يتحدثون عن «الصديق» وكان من الممكن في أثناء ذلك التفكير بغلام لعوب أو بصاحب طريقة محترم أو بأمير يريدون التقرب منه أو بالنبي الكريم أو على أعلى مستوى بالله ذاته.

وعلى أي حال فإن التمجيد الصوفي للصديق لا يقل عن تمجيد النبي محمد كما أن تعظيم الحاكم في القصيدة الفارسية، أي في قصيدة مديح الحاكم لا يمكن تمييزه عن تعظيم الصديق، الصديق المجهول الهوية. وهذا يبيّن أي شعور بالقوة وأي تأثير للمقدرة يتجلى هنا. لقد سبق وتحدثنا في سياق آخر عن مديح الحاكم. فبدلاً من ذلك لنبق الآن قليلاً عند المتصوف الفارسي الذي اشتهر أكثر من أي شخص آخر بصداقاته الصوفية لأنه خصّص موهبته الشعرية العظيمة لمدح هذا الصديق.

جلال الدين الرومي و«شمس تبريز»

كانت عائلة الرومي قد هربت في بداية القرن الثالث عشر من بلخ خوفاً من

المغول بقيادة جنكيز خان. وبعد تيه دام عدة سنين وجدت في قونية، عاصمة السلجوقيين في آسيا الصغرى، موطناً جديداً لها. كان السلاجقة هناك يسمون، لتمييزهم عن أقربائهم الذين استولوا على الحكم في إيران، سلاجقة الروم نسبة إلى المنطقة البيزنطية (الرومية) سابقاً التي كانوا قد احتلوها. وحصل الرومي الذي كان يتردد على البلاط على اللقب ذاته. إلّا أن حياته في قونية، حيث كان ينوي أن يصبح خطيب البلاط خلفاً لأبيه، تغيرت دفعة واحدة عندما ظهر الدرويش المتجول الغامض شمس الدين التبريزي، المسمى باختصار «شمس تبريز». إذ إن الرومي تبعه بحماس شديد ودون أي شرط إلى درجة أن تلاميذه غاروا منه. هرب شمس تبريز إلى دمشق لكنه عاد من هناك بناءً على إلحاح الرومي. إلّا أن الصراعات القديمة اندلعت فوراً مرة أخرى بمنتهى الجدة. وفجأة اختفى الرفيق الذي كان الرومي يتغنى به ولم يظهر له أي أثر؛ وتقول الروايات: إن بعض التلاميذ قتلوه بمساعدة أحد أبناء الروم. وقد اكتشف مؤخراً محمد أوندر قبر المتصوّف المقتول، بناءً على معطيات معاصرة، في المكان المتوقع وجميع المؤشرات تؤيد صحة الرواية الشنيعة.

هذه الخلفية البيوغرافية وحدها دليل على «القدرة» الهائلة التي لعبت دورها هنا. ولقد تم تأكيد هذه القدرة مئة مرة بواسطة قصائد المديح التي نظمها الرومي بوحي من شمس تبريز. يكفي هنا أن نتصور قصيدة غزل يخاطب فيها الشاعر في بادئ الأمر صديقه باسم يوسف وعيسى وموسى (بهذا التسلسل) أي إنه يساويه بأولئك الأنبياء وتلك التجسيدات للإنسان الكامل. وفيما بعد ينسب له بناءً على اسمه سطوعاً «يحجب ضوء الشمس» ويسميه «شفائي وعوني»، و«نور قلبي الممزق» ويضعه في المقطع الثالث قبل الأخير ثم، مرة أخرى، في المقطع الأخير، بالإشارة إلى الآيات القرآنية متعلقة بالنبي محمد، بكلّ صراحة ووضوح على الدرجة نفسها مثل محمد: فكما رأى محمدٌ جبرائيلَ أو حسب التفسير الصوفي الله ذاته أمامه ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[1] وكما عاد من رحلته الليلية إلى «المسجد الأقصى» (في القدس)، هكذا يتمنى الرومي أن يقترب صديقه منه ويعود إليه:

---

(1) سورة النجم، الآية 9.

أنت يا من مرتبته قاب قوسين وقدرته ملأى بالنبل
لا أحد، يا ملك، خليلك (سواي) تعال إلى منطقة «أو أدنى»
أنت يا معبود روحي، شمس الدين! بواسطة مجدك،
أيها الروح الموثوقة، تسطع تبريز مثل عرش الله
عد من «المسجد الأقصى»[1]

5 - الدرويش، ورئيس الطريقة والولي كسحرة أتقياء

إلى جانب الصديق الصوفي هناك الدرويش ورئيس الطريقة وكذلك الولي الذين يظهرون بأنهم يملكون قدرة سحرية قدسية. فقر الدرويش الكلمة الفارسية «درويش» تعني «فقير» مثل الكلمة العربية «فقير» هو في الحقيقة ثروة تسمو على كلّ الثراء الأرضي. وعن النبي محمد ينقل الحديث القائل: «فقري فخري»[2]. وفي وقت لاحق يصف الشعراء الصوفيون ثراء الدراويش الغامض بصور من الكيمياء[3]. فقد وصف حافظ في قصيدة غزلية احتفالية بشكل غير عادي، تظهر في قافيتها كلمة درويش (درويشان است)، مقدرة الدراويش في جميع النقلات الهامة بحيث يكفي أن نذكر هنا بعض الأبيات لكي نقدّم تصوراً عن هذه المقدرة:

مرج الجنة العليا هو صومعة الدرويش، عربون الشرف العظيم
خدمة الدراويش
أن النقود المزيفة (قلب) تصبح ذهباً بواسطة شعاعهم
يستند إلى تلك الكيمياء الكامنة في التعامل مع الدراويش
تاج القوة وضع له الشمس عند قدميه
ذلك الاعتزاز النابع من خشوع الدراويش
القياصرة قبلة الحاجات الدنيوية

---

(1) الديوان، رقم 16. النقل شعراً في بيرغل (المحرّر): النور والرقص، رقم 81.
(2) شيمل: ومحمد رسول الله، 41.
(3) فن تحويل المعادن إلى ذهب.

لكن سببهم هو الخدمة في بلاط الدراويش
من الأفق إلى الأفق يسود جيش الظلام
ومن الأبدية إلى الأبدية تسود فرصة الدراويش
حافظ، إن كنت تبحث عن ماء الحياة
فإن نبعها هو الغبار على صومعة الدراويش (1)

أما فيما يتعلق برؤساء الطرائق الصوفية والأولياء فلا يوجد، من حيث المبدأ، فرق بين مقدرتهم ومقدرة الدرويش، هذه النماذج الثلاثة يصعب تمييزها بشكل واضح عن بعضها. وهناك كثير من الكتابات عن وصف حياة القديسين تجمع المتصوفين والدراويش ورؤساء الطرائق الصوفية تحت اسم «أولياء»، الكلمة التي تترجم عادة بكلمة «قديس»، على الرغم من أنها تعبر في الحقيقة، كما سبق وذكرنا (2)، عن القرب لا أكثر.

يحتوي الكتاب المؤلف في القرن العاشر والمؤلف من عشر مجلدات، كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني، السيرة الحياتية لـ 649 ولياً. بدءاً بالخلفاء الراشدين الأربعة الذين يعتبرون هنا من القديسين (الأولياء الصالحين) يُشيد الكتاب بعدد لا حصر له من المتصوفين حتى زمن المؤلف وهو مصدر لا ينضب للحكايات العجائبية، ومرآة غنية بجوانب التعبير عن المقدرة الصوفية. من قرن إلى قرن يتزايد عدد هؤلاء الأولياء وينمو إلى درجة لا تُحصى. وجميع هذه السير تقريباً مملوءة، كما ـو الحال في أدب السير الحياتية للأولياء الصالحين على وجه العموم، بالمعجزات الخوارق.

في هذا الصدد يلعب نموذج آخر من المعجزات، مختلف عن النموذج الذي ـرفه من الأناجيل، دوراً مهماً (3)، معجزات ليست كمعجزات المسيح التي تشفي

) ديوان، رقم 49، الأبيات: 1، 4، 5، 7، 9، 12.

) انظر ص 89.

المصطلحات التي استعملها غرامليش في كتابه «معجزات أولياء الله»: Gramlich: Die Wunder der Freunde Gottes هي ترجمة للمصطلح الإسلامي «معجزة» = الفعل الخارق الذي يقوم =

إنساناً من عاهة أو مرض وإنما معجزات يراد منها إثبات مقدرة الولي الصالح، وهي بالتالي أقرب إلى المعجزات السحرية التي تذكرنا بخوارق «ألف ليلة وليلة» أكثر من أن تكون أفعال الأولياء الصالحين. وهكذا يروى لكي نذكر بعض الأمثلة عن أشهر الشخصيات أن حسن البصري (المتوفى سنة 728) قد ألقى سجادة صلاته في نهر الفرات ثم ركب عليها ودعا صديقته رابعة العدوية (المتوفاة سنة 801، بسبب التسلسل الزمني لا يمكن أن تكون هذه الصداقة واقعية) لكي تفعل مثله، فرمت سجادتها في الهواء ومن هناك نادت حسناً: «يا معلم، تعال إلى هنا. فنحن هنا منعزلون وفي منأى عن نظرات الفضوليين!»[1]. وذو النون (المتوفى سنة 861) جعل الأريكة تتحرك في الغرفة. والخرقاني (المتوفى سنة 1033) الذي طلب منه بعض التجار أن يصلي لهم ليحميهم الله في رحلتهم، طلب منهم أن ينادوا اسمه إذا ما تعرضوا للخطر. ولما هاجم لصوص القافلة لم يتذكر سوى واحد منهم هذه النصيحة. فنادى اسم الولي فأصبح على الفور غير مرئي، أما الآخرون فقد هوجموا ونهب كلّ ما لديهم.

وهكذا تسير الأمور بأشكال مختلفة من معجزات المخاطبة عن بعد، والتنبؤ بالمستقبل، وتحريك الأشياء عن بُعد بواسطة قوى خارقة، والرؤية عن بُعد، والظهور في مكانين مختلفين في الوقت نفسه، والشفاء من الأمراض، وإحياء الموتى، وتقديم الحماية، وإنزال المطر، والتكلم مع النباتات والحيوانات، والسير على سطح الماء، والطيران في الهواء. كما أن إبادة الأعداء بأفعال خارقة ترد أيضاً. وفي بعض الأحيان تكفي كلمة واحدة، أو حركة من أحد المتصوفين، لكي تشل عدواً غائباً، لا بل ولتقطع رأسه[2]. وهكذا يروى أن أبا نعيم المذكور أعلاه، مؤلف كتاب «حلية الأولياء»، قد هدم بلعنة واحدة جامعاً في أصفهان، كان قد طرد منه بسبب تصوفه،

= به أحد الأنبياء، وللمصطلح «كرامة» = الفعل الخارق الذي يقوم به أحد الأولياء الصالحين لا علاقة له بالتمييز الذي نقوم به هنا، لأن كلا الكلمتين تستعملان مرة للنموذج الخيري ومرة أخرى للنموذج الاستعراضي.

(1) Attār: Le mémorial des Saints, 90.

(2) إلى جانب الكتاب المذكور لغراملش انظر أيضاً: Nicholson: The Mystics of Islan الفصل: . Saints and Miracles

ودفن جميع خصومه تحت الأنقاض[1]. كلّ هذا قابل للتحقّق بواسطة المقدرة الصوفية، أي ما يسمى «الهمّة»[2]، وهي تعني في هذا السياق «قوة التأثير» حسب ترجمة ف. ماير أو «الطاقة النفسية»[3]. وبذلك يقف الصوفي قرب الساحر مباشرة؛ إنه ساحر مؤمن.

ولذلك لا يستغرب أن تكون حركة العالم واستمراره متوقفان حسب التعاليم الصوفية على فعل الصوفيين وتأثيرهم. هناك مجموعة صغيرة نسبياً من المتصوفين، يقدّر عددهم غالباً بثلاثين أو أربعين، وأحياناً بـ 360، هي التي تحمل على كاهلها، أو بالأحرى على روحها، هذا العبء. هذه المجموعة مرتّبة هرمياً ويقف على رأسها شخص يسمى «القطب»، أو المحور، ويقصد بذلك المحور الذي يدور حوله الكون. وإذا ما توفي أحد من هؤلاء الأولياء يعوّضه الله على الفور بولي آخر[4].

كم من هذه المعجزات المنسوبة إلى الصوفيين تحقّق فعلاً فهذا أمر لا يمكن إثباته أبداً. لعلّ جزءاً كبيراً منها يستند إلى التنويم المغناطيسي. ولكن من المؤكد أن الناس المعاصرين للصوفيين كانوا يصدقون هذه المعجزات بحيث إنهم كانوا بناءً على هذه «المقدرة» يتمتعون في الحياة الاجتماعية الحقيقية بقوة هائلة. كان عدد أتباعهم يصل إلى الآلاف، وفي كثير من «الأخوّات» (الطرائق الصوفية) كان واجب الطاعة المطلقة والخضوع لإرادة الشيخ، لا بل و«الفناء في الشيخ» كتمرين ورمز للفناء في الله، شرطاً لدخول الأخوّة واكتساب عضويتها[5].

6 - «هو كلّ شيء» تعاليم «كلّ شيء في الله» كآخر تصعيد للمقدرة القدسية الحاضرة في كلّ مكان

الحضور الإلهي في كلّ مكان فكرة قرآنية دون شك. وهي تتجلى بكلّ وضوح

(1) بيدرسن: «أبو نعيم الأصفهاني» في «الموسوعة الإسلامية».

(2) باللغة الفارسية «همّت»، حرفياً: «السعي».

(3) بخصوص «الهمّة» انظر: «فوائح الجمال وفواتح الجلال لنجم الدين الكبرى»، 226 ـ 240.

(4) في الموسوعة الإسلامية: de Jong: «al-Kutb (in Mysticisn)»; Kissling: «Abdāl» in EI 2.

(5) Gramlich: Die Schiitischen Derwischorden Persiens, 150.

في آيات كالتالية: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[1]. ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2] ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ ... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3].

في التصوف تم تطوير هذه البدايات إلى صورة صوفية لاهوتية للعالم، حيث، كما ذكرنا، كان للتأثير الأفلاطوني الجديد دوره في المسألة. فتعاليم ابن عربي القائلة بأن العالم هو الجانب المرئي (الظاهر) لله، والله هو الجانب غير المرئي (الباطن) للعالم، وبطريقة أكثر نوعية، أن الخليقة تنجم عن جعل أسماء الله وصفاته مرئية، تبين درجة عالية من المشاركة في (المثنوي) الذي ينسب إلى الخليقة في هذا النظام. لكن ما هو أهم في هذه الاعتبارات النظرية هو الاعتبارات الوجودية. الـ «Unio Mystica»، أي اتحاد الروح مع الله، الذي يمثل ذروة الحياة الصوفية يمكن وصفه بأنه لحظة الخضوع الأقصى الذي يجلب أقوى درجة من المشاركة، يجلب الامتلاء بالله بواسطة الفناء (الإنسان) الكلي، أو بواسطة التخلي الكلي عن الذات حسبما يمكن أن نترجم كلمة «بيخودي» الفارسية. هذا الامتلاء بالله، تمثل الله في الذات، يتجلى بصرخات انتشائية يسميها علم الأديان «Theopathie»، أي «التألم بالله»، لكنها بالنسبة للمتصوف لحظة السعادة القصوى. «الحمد لي» بدلاً من «الحمد له» كان يقول أحد المتصوفين القدامى، بايزيد البستاني (المتوفى سنة 874). وكان الحلاج الذي، كما ذكرنا، أُدين سنة 922 بالزندقة والكفر وتم تعذيبه حتى الموت، يقول: «أنا الحق أي الحقيقة المطلقة» (أي الله)[4].

عند صوفيين آخرين يصبح هذا الامتلاء بالله ـ الذي لم يزل هنا لحظياً ـ حالة دائمة للوجود مع الله وفي الله، لا بل إن الأمر يصل في كثير من الأحيان إلى الادعاء الجريء حقاً ـ الذي نجده أيضاً عند بعض المتصوفين الغربيين، ومنهم، مثلاً، Angelus Silesius ـ بأن الله أيضاً لا يستطيع الاستغناء عن الإنسان مثلما أن الإنسان لا يستطيع

---

(1) سورة الرحمن، الآيتان 26 و27.

(2) سورة البقرة، الآية 115.

(3) سورة ق، الآية 16.

(4) Schimmel: Mystical Dimensions.

الاستغناء عن الله. فالله ينظر إلى نفسه بعيون الإنسان، ويصلي لنفسه بفم الإنسان والإنسان يخلق الله بأن يؤمن به[1]. هذا ما نجده عند ابن عربي الذي يعبّر عن هذه الأفكار بالأبيات الشعرية التالية:

هو يحمدني وأنا أحمده
وهو يمجّدني وأنا أمجّده
فكيف يستطيع أن يكون مستقلاً
بينما أنا أساعده وأقف إلى جانبه؟
بمعرفتي له أخلقه[2]

إن الذي يبدو عند ابن عربي بمثابة تقدير ديني للذات مبالغ فيه، يمكن أن يكون أيضاً، عند النظر إليه من زاوية أخرى، قمّة الحب المتفاني والناكر للذات. وهذا الجانب تغنى به الرومي مراراً في شعره كما يتبيّن من الرباعيتين التاليتين المنظومتين في ظل «هو كلّ شيء»:

سار الحب في جسدي جيئةً وذهاباً مثل الدم
عندئذ صار وجودي مليئاً بالصديق وفارغاً من ذاتي
جميع أعضاء جسدي، مأخوذة في سحر الصديق
لم يبق مني سوى الاسم. الباقي هو: كلّ شيء هو![3]

في قلبي الأشياء، الخارج والداخل، كلّ شيء هو!
في جسمي الدم والعروق والروح والحواس، كلّ شيء هو!
الكفر والإيمان تلاشت حدودهما، حيث لم يعد هناك مكان
في وجود نهايته مثل بدايته: كلّ شيء هو![4]

---

(1) «الإله المخلوق في الاعتقاد»:

Corbin: L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi, 273.

(2) عفيفي: ابن العربي.

(3) ديوان، رقم 361.

(4) ديوان، رقم 173.

7 - التصوف والأصولية: تقديس الداخل أو المشاركة الأكبر

يتبيّن ممّا ذكرنا حتى الآن أن التصوف يمكن تعريفه بأنه يسعى إلى الاقتراب أكثر من الله وبالتالي إلى المشاركة بدرجة أقوى في المقدس، وأيضاً في القدرة القدسية. من وجهة نظر التصوف يبقى الإسلام الرسمي بشعائره المحددة بصورة صارمة وشكليته المفرطة في السنن متمسكاً بالأمور الخارجية الظاهرية ومفتقراً لروح المحبة، أو إنه لا يمثّل، على أي حال، إلّا البداية، المرحلة الأولى للطريق الذي يشمل على الأقل ثلاث مراحل: الشريعة، والطريقة، والحقيقة. يعلق حافظ على هذا الموضوع بإحدى قصائده الغزلية التي يضع فيها الحلاج الصوفي الذي اتهمته الأصولية بالكفر والزندقة ومات تحت التعذيب، في مواجهة الإمام الشافعي مؤسس أحد المذاهب الشرعية الأربعة في الإسلام:

الحب والتهريج، بدا سهل التعلم
ولكن بعد وقت قريب صار مناسباً تجرؤ العيش على هذا الطريق
الحلاج على المشنقة عرف تفسير هذه النقطة
عند الشافعي لا تبحث عن جواب لهذه المسائل [1]

أما من وجهة نظر الأصولية فإن هذا السعي (الجهد) الصوفي بالذات يشكّل حجر عثرة وشوكة دائمة في العين. وكان المتصوفون يُتهمون دوماً وأبداً بالزندقة والكفر وتصدر بحقهم الأحكام والفتاوى. وإذا ما صدر حكم بالكفر كانت عقوبته الإعدام. هنا كانت تقف قدرة ضدّ قدرة وكانت القدرة الروحية تذهب، كما كان الحال في كثير من الأحيان في المسيحية أيضاً، ضحية القدرة السياسية المسيطرة والمشرعنة رسمياً دينياً.

كان الصوفيون يتعرضون لأكبر الأخطار إذا ما تجرأوا على المس بوضع الشريعة المقدسة. وهكذا أعدم الحلاج ليس بسبب صرخته الإلحادية «أنا الحق» يعني الله، بل إن السبب الحاسم كان اقتراحه الاستعاضة عن رحلة الحج بحفل ديني بسيط في البيت

---

(1) ديوان، رقم 307، 2 وما بعده.

واستعمال الأموال الموفرة لرعاية الأطفال اليتامى[1]. وتكرر شيء مماثل في قرننا الحالي في السودان حيث أعدم المتصوف طه الذي ستتعرض له بصورة أكثر تفصيلاً في الجزء الأخير من هذا الكتاب[2]. غير أن الحالة السائدة والمقبولة عموماً كانت القبول المتبادل، عيش المتصوفين والأصوليين بسلام إلى جانب بعض أو مع بعضهم البعض، كثير من الصوفيين كانوا مبشرين ملتزمين وكثيرون كانوا أيضاً محاربين متحمسين. في كثير من الأحيان كان المتصوفون هم الذين يدافعون في الحصون الحدودية عن الإسلام ضدّ الكفار ويخوضون الحروب الجهادية ويوسّعون «دار الإسلام» بقوة السلاح. كانت هذه الحصون الحدودية تسمى «رباط» عاصمة المغرب تحمل هذا الاسم وكان سكانها يسمون «مرابطون» حيث نجمت عن تحوير الكلمة في الغرب كلمة «مارابوت» كتسمية للدراويش المسلمين والزهاد وأصحاب المعجزات.

كان المتصوفون المعتدلون يعملون من أجل المصالحة ضدّ الانحراف عن الشريعة ولكن مع الإصرار على إدخال روح الحب إليها. من أشهر ممثلي هذا الاتجاه أبو القاسم القشيري (986 ـ 1074) وأبو حامد الغزالي (1059 ـ 1111) رد القشيري على هجمات الحنابلة، أكثر المذاهب الإسلامية الأربعة تشدداً، بـ «الرسالة القشيرية»: «رسالة إلى جميع أتباع الصوفية في بلدان الإسلام وشكوى إلى السنيين عن الضيق الذي تعرضوا له»، أوصى فيها بالصوفية المعتدلة مقترنة بنداء إلى جميع المتصوفين لتجنّب التطرف والانفلات. أما الغزالي فقد أدخل إلى المعتقد السني في كتابه الواسع «إحياء علوم الدين» الروح الصوفية وأضاف إلى هذا المعتقد جوانب من التعاليم والممارسات الصوفية ومنها، مثلاً، عرض للطريق الصوفي مع درجات صفائه صعوداً حتى درجة المحبة أو الحب[3].

إلا أن فجوة بقيت، من الناحية المبدئية، قائمة بين التصوف والأصولية وكانت تزداد اتساعاً كلّما حصل المتصوف على مزيد من القدرة عن طريق المشاركة. هنا نواجه

---

(1) Massignon: La Passion de Hallaj martyr mystique de L'Islam, I, 585.

(2) انظر الفصل 14، البند 6.

(3) ترجمة الصيغة الفارسية المختصرة إلى اللغة الألمانية: Ritter: Elixier der Glückseligkeit إكسير السعادة.

تناقضاً نجد ما يشبهه في الأديان الأخرى أيضاً. تقوم الفكرة الأساسية للتصوف على التطرف في التمسك بالقانون الحياتي الإسلامي ألا وهو: «المشاركة في القدرة الإلهية عن طريق الخضوع». لكن التمسك بهذا القانون إلى درجة الإطلاق يؤدي، من الناحية الأولى، إلى انعدام الذات، إلى الفناء الصوفي، ويؤدي، من الناحية الثانية، إلى تأليه الذات. ولكن هذا هو مفترق الطرق حيث يصبح التصوف من وجهة نظر الأصولية كفراً.

لكن طاقة الحب الهائلة لدى الصوفية كان من الممكن تفريغها بصورة ملموسة، أو استعمالها كحافز، في اتجاهين: في مجال التوترات الاجتماعية وفي مجال النزاعات المذهبية.

8 - الصوفي كثوري اجتماعي

لقد سبق وقلنا: إن نشاطات التصوف الإسلامي لم تقتصر بأي حال على الصعيد الروحي ـ الجمالي أو على العيش في حالة الهدوء والتقوى، حسبما قد يحلو لبعض المسالمين الذين تعبوا من أوروبا أن يتصوروا. فإلى جانب المشاركة الفعالة في الحروب الجهادية نذكر هنا نشاطاً آخر للمتصوفين. تاريخ التصوف الإسلامي غني بالأمثلة على الثورات الاجتماعية التي بادر إليها وقادها زعماء الطرائق الصوفية وقادة الحركات الصوفية ونفذها التلاميذ المنتمون إلى الطريقة. فلقد سبق وذكرنا أن الحلاج قدّم الاقتراح الثوري الداعي إلى التخلي عن رحلة الحج وتخصيص الأموال الموفرة نتيجة ذلك للأغراض الخيرية. ولقد تجرأ، فوق ذلك، على انتقاد السياسة الضريبية للعباسيين. وهناك كاتب مصري حديث، صلاح عبدالصبور (1931 ـ 1981)، وضع في مسرحيته المتأثرة بمسرحية ت. س. إليوت «إجرام في الكاتدرائية» بعنوان «مأساة الحلاج» هذا الجانب الاجتماعي في مركز الأحداث[1]. وفيما يلي سنستعرض بعض الأمثلة بصورة أكثر تفصيلاً.

لنلق أولاً نظرة على الشخصية المذهلة للثائر الصوفي شيخ بدر الدين ابن قاضي سمونا الذي أصبح نتيجة عدد من المصادفات المصيرية قائداً للثورة الأناضولية ضدّ السلطة المركزية العثمانية. ولد بدر الدين سنة 1358 كابن لقاضي سمونا الواقعة قرب

(1) Schimmel:Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur.

أدرنة، ودرس الفلسفة وعلم الفلك والطب، ثم ذهب في شبابه إلى مصر وصار هناك مربياً للأمير الصغير ابن السلطان المملوكي برقوق (1382 ـ 1389). وفي القاهرة تعرف على المعلم الصوفي حسين أخلتي المنحدر من شرق تركيا واعتنق المذهب الصوفي الذي كان يحتقره حتئذٍ ثم توجه، بعد تعيينه خلفاً لهذا المعلم، إلى الأناضول حيث صار يدعو للمشاركة السلعية وإلى «واحدية» ابن عربي وكسب العديد من الأنصار بين السكان الفقراء، بينهم مسيحيون أيضاً وكان هناك حركة سرية شيوعية صوفية تحت قيادة محاربين اثنين هما بوركلودشه مصطفى وتورلاك هوكمال نالت اهتمامه وما لبث أن صار قائداً روحياً لها. وفي سنة 1416 تجرأت هذه الحركة على الثورة لكنها هزمت على يد القوات العثمانية شرّ هزيمة. وقتل في المعركة كلّ من بوركلودشه وتورلاك. وقُدّم بدر الدين للسلطان محمد الأول شلبي (1403 ـ 1421) ثم حكم عليه بالإعدام وشنق[1]. وقد أشاد كاتبان تركيان مهمان من هذا القرن بطريقة أدبية مؤثرة جداً بحياة بدر الدين وأعماله هما: الشاعر البارز ناظم حكمت (1902 ـ 1963) في مرثية ملحمية عظيمة، وأورهان آسينا (... ـ 1922) في مسرحية درامية[2].

وهناك مثال مقنع آخر لالتزام المتصوف بالقضايا الاجتماعية بدافع الحب هو المتصوف الهندي عنايت من جهوك. ولد شيخ عنايت سنة 1655 كابن لإقطاعي كبير وعاش في شبابه حياة التجول والسفر وحصل على تعليم دنيوي وصوفي ثم عاد بعد ذلك إلى مزارعه وأملاكه وترك أتباعه يعملون هناك بشروط تحترم الإنسان مما أدّى خلال وقت قصير إلى أن الكثيرين «تحرروا من براثن الاستبداد الإقطاعي وجاؤوا إلى مهد الأمان لأولئك الناس وبدأوا حياة جديدة». لكن هذا النزوح أثار غضب ملاّك الأراضي من كبار الإقطاعيين الذين اشتكوا منه إلى المغولي الأكبر في دلهي. ويبدو أن اتساع حركته لم يكن ما يريده المعلم الذي كان يفضل العيش حياة هادئة في مزرعته على حرب مع الجيوش الإسلامية. لكن الوضع ازداد تأزماً إلى أن فوضت الحكومة في دلهي حاكم الولاية بقيادة جيش كبير مجهز بمدافع تجرها الفيلة والهجوم على قرية المتصوف. وبعد مقاومة غنية بالخسائر لمدة شهرين اضطر الفلاحون إلى الاستسلام.

---

(1) الموسوعة الإسلامية: Kissling: «Badr al-Dīn b. Qādī Samāwna», in EI

(2) Bürgel: Gesichter Sakraler Macht in modernen türkischen Dramen.

لكن الشيخ أثبت مقدرته الصوفية حتى ساعة الموت وإلى ما بعدها. أثناء استجوابه كان لا يجيب على أسئلة الحاكم إلَّا بأبيات من شعر حافظ عن الحب وآلام الحب وعن المقدر والمكتوب. وتقول الأسطورة: إن سيف الشخص المكلف بإعدامه لم يصبه أو يجرحه مما جعل الشيخ يأمر بإعطائه سيفه الخاص. أرسل رأسه إلى دلهي حيث قرأ قصيدة صوفية «أغنية دون رأس» (بيسر نامه) ولم يزل هذا المتصوف الهندي الفاشل ظاهرياً يعيش في ذاكرة المتصوفين الهنود كواحد من أعظم المحبين. ولقد وصفه كاتب سيرته الذاتية مير علي شيرقاني بأنه «سطوع الحقيقة الإلهية والخمرة المسكرة على مأدبة إقرار الحق وكأس الرحمة المملوء حتى فوهته ومرآة المعرفة الإلهية المطلقة والقائد إلى مملكة التفاني والبذل»[1].

وأخيراً نذكّر بنشوء الأسرة الحاكمة الصفوية من إحدى الطرائق الصوفية التي تحولت فجأة، بعد قرنين ونصف من الازدهار السلمي، إلى حركة سياسية عسكرية، وبالنفوذ الهائل للطرائق الصوفية لدى الباب العالي ولكن أيضاً في شمال إفريقيا وفي الهند الإسلامية وإلخ... كلّ هذا يبيّن أن الإسلام يتضمن أيضاً وأبداً عناصر أرضية وبصورة عامة بُعداً سياسياً أيضاً[2].

9 - المقدرة الصوفية كتحرر من الحدود

يتعلق الأمر في الصوفية بتجاوز الحدود. فبينما تبقى لدى السُّنة، مع كلّ المشاركة الممكنة في القدرة الكلية الإلهية، فجوة لا يمكن تجاوزها بين الخالق والمخلوق، يسعى المتصوف إلى الانصهار (في الذات الإلهية) ويعيش هذا الانصهار. وبقدر ما ينجح في ذلك يصبح قادراً على تجاوز الآخرين أيضاً من الناس وعلى تجاوز الحدود التي يضعها الناس. ولقد رأينا هذا في قدرته الإعجازية. ولقد شعر بعض الصوفيين بأنهم يترفعون أيضاً على الحدود التي وضعتها الشريعة. فعدم التقيد بالشعائر الدينية كالصيام، مثلاً، يمكن أن تكون له دوافع مختلفة. هناك مجموعة لا تتقيد به انطلاقاً من شكها في استقامتها. تسمى هذه المجموعة «ملامتية» أي إن اسمها مشتق من الملامة.

---

(1) شيمل: شاه عنايت من جهوك: A Sindhi Mystic of the early 18th Century

(2) Elgear: «ملامتيّة» في الموسوعة الإسلامية.

أي إنهم يعيشون عمداً وعلناً حياة «مُلامة» (مستنكرة) لكي يتفادوا مسبقاً التعرض لتجربة محاسبة الذات وآخرون ظنوا أنفسهم ببساطة أسمى من أن يتقيدوا بقوانين الدين الموضوعة أصلاً لعامة الناس. وشعارهم «لا أبالي»[1]، أي لا أهتم بما يقوله الناس، دليل على مقدرة حقيقية أو مزعومة، ولكن، على أي حال، على الرغبة في تجاوز الحدود.

اعتبر هذا الخروج على القواعد السائدة في المجتمع، بطبيعة الحال، أمراً سيئاً. وإذا ما أضيف إلى هذا الخروج السلوكي رغبة ظاهرة في النشاط الاجتماعي، لا سيما في نشاط اجتماعي ثوري، كما ذكرنا سابقاً، أصبح هؤلاء الناس معرضين لخطر اعتبارهم «خارجين على القانون». ويظهر هذا على الأسماء التي كان يُشتمون بها «رند» (ماجن)، «عيّار» (متمرد)، «قلاش» (محتال) وغير ذلك. وهكذا يُسمّى، على سبيل المثال، في تاريخ فارسي يعود إلى القرن الحادي عشر لصوص حكموا بالإعدام شنقاً مجموعة من «الرند». لكن المتصوفين، انطلاقاً من معرفتهم بالقدرة الكامنة في مثل هذه التسميات المهينة رفعوها إلى مرتبة الألقاب الفخرية. بالتحديد كلمة «رند» (وإلى جانبها «قلندر» التي كانت في الأصل تعني «خشن») خضعت لمثل هذه التحويرات في المعنى. كانت معاني هذه الكلمة تتأرجح عند الشعراء الفارسيين بين «ماجن» و«يقظ» و«أخ مرح» و«لا منتمي» و«إباحي»، و«حرّ التفكير» وحتى «الإنسان النخبة»، و«صافي الروح» و«ساحر مؤمن». عند عمر الخيام نجد «رباعيات» تتخذ من «الرند» موضوعاً لها:

جرعة راح خير من ملك كاؤوس
خير من عرش قبّاد وملكة طوس
كلّ نوح يسمّعه عاشق في السحر
خير من نعير الزّاهد المتظاهر[2]

ثم

---

(1) دخلت عبارة «لا أبالي» إلى لغات إسلامية أخرى (الفارسية، التركية، الأوردو) ككلمة أجنبية.

(2) Omar khéyam Quatrains, Text, Traduction par J.B. Nicolas, Paris 1981, Nr 161.

رأيت مشعوذاً راكباً على حصان الأرض
لا يبالي بكفر وإسلام لا دنيا ولا دين
لا حقَّ ولا حقيقة ولا شريعة ولا يقين
لمن في العالمين مثل هذه الجرأة؟ (1)

دوماً وأبداً نجد كلمتي «رِنْد» و«قلندر» كنقيض للزهد المخادع، ذروة موجهة، على الأرجح، ضدّ «الملّا» المنافق الذي هاجمه علناً حافظ أيضاً وغيره من الشعراء. بين حين وآخر يستند الشعراء الفارسيون الذين يتبنون هذا الاتجاه إلى الزرادشتية أيضاً. وهكذا نقرأ عند سنائي (المتوفى سنة 1141) الأبيات التالية:

يا ساقي، قدّم الخمر، فما من شيء سوى الخمر ينقض الصيام
كل ملك أبناء آدم لا قيمة له
قوة (خسرو) پرويز يجب اعتبارها غباراً
دين زرادشت وطريقة حياة القلندر
يجب جعلهما لوهلة زاد الطريق على الطريق الخطر
القِ كلّ ما هو مادة في النار وكن مبتهجاً
فالرندي والفقر أفضل شيء ليوم القيامة
فالزهد والتقوى للذهاب إلى الجنة
لكن هذه الجماعة من «لا أبالي» لروح الحبيب (2)

دوماً وأبداً تظهر هذه اللحظة من الكينونة ما وراء الخير والشرّ ما وراء الإيمان والكفر متصلة بكلمتي «رند» و«قلندر»، وفي الوقت نفسه في كثيرٍ من الأحيان لشرط للحب ونتيجة له. ومن الشواهد على ذلك أربعة أبيات للرومي:

طالما لم تهدم المدرسة والمئذنة

---

(1) عمر الخيّام، رباعيات، تحرير م. ع. فروغي، تهران 1349، رقم 141.

(2) ديوان، رقم 6.

فإن شروط «القلندرية» لم تتحقّق
وطالما الإيمان ليس كفراً والكفر يصبح إيماناً
لن يصبح، والله، أي مسلم عبد الله[1]

يقودنا هذا إلى ذلك الجانب للتصوف الإسلامي، ذلك الجانب المفرح جداً لغير المسلمين والمفعم بالأمل لمستقبل العالم ألا وهو استعدادهم لتجاوز حدود دينهم ذاته.

الحب الصوفي كقدرة تفجّر الحدود

ما نعالجه هنا ليس بأي حال حكراً على التصوف الإسلامي؛ وهو لا يقتصر أيضاً على قبول الديانات التوحيدية غير المسلمة المثبت في الشريعة. بل إنه يتجاوز ذلك باتجاه رفع صفة الإطلاق عن الأديان والاعتراف بالحب كشيء جوهري لجميع الأديان. وهناك دلائل مهمة على ذلك عند ابن العربي الذي يعتبر الشعائر الدينية الشكل الخارجي الذي يغلق المضمون. ولقد عبّر هذا المفكر الأندلسي والإعجازي الصوفي عن هذا المفهوم الشامل للحبّ بالأبيات المشهورة التالية:

لَقَدْ صارَ قَلْبي قابلاً كُلَّ صُورة ... فمَرْعَى لِغِزلانٍ ودَيْر لِرُهْبانِ
وبَيْتٌ لِأَوْثانٍ وكعْبَةُ طايفٍ ... وألْواحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ
أَدِينُ بدينِ المُحبِّ أنَّى تَوجَّهَتْ ... رَكايِبُهُ فالدِّينُ ديني وإيماني
لنا أُسْوةٌ في بِشْرِ هِنْدٍ وأُخْتِها ... وقَيْسٍ ولَيْلَى ثُمَّ مَيٍّ وغَيْلانِ[2]

هذه الفكرة صاغها عمر الخيام في حال كون الأبيات الشعرية له، أو لأحد الشعراء المتأثرين به فكرياً كمطلب عملي:

---

(1) ديوان، رقم 611.
(2) نيكولزن: «ترجمان الأشواق»، القصيدة الحادي عشرة، 13 ـ 15:
Schacht: Der Islam mit Ausschluss des Qura'ns, 122 .

كلّ فـؤاد الـذي خلق الله فيه نور المحبة
إمّا أن يسكن في المسجد أو في الكنيس
كـلّ مـن كـتـب اسـمـه فـي دفـتـر العشق
فهو حرّ من جحيم وفارغ من الفردوس (1)

كما أن حافظ يتبنّى هذه الفكرة وهي تشكل عنده جزءاً من لعبة الزخرفة البلاغية والتشابك اللذّوي للفكر الهوماني (الإنساني) الذي ينتمي إليه الثناء على اللاعنف المذكور سابقاً:

كل واحد يبحث عن صديق
سواء أكان صاحياً أم سكراناً
للحب مجال في كلّ مكان
في الجوامع كما في الكنائس (2)

وكما أن الحب يزيل اختلاف الأديان كحاجز يفصل بين البشر، فإنه يزيل أيضاً الحواجز بين اللغات والأعراق، حسبما يقول حافظ:

واحد في هذه الصفقة تركي وعربي، حافظ!
عبّر عن الحب باللغة التي تعرفها (3)

---

(1) Omar khéyam Quatrains, Text, Traduction par J.B. Nicolas, Paris, 1981, 60.
ترجمة من اللغة الفارسية JCB.

(2) ديوان، رقم 80.

(3) ديوان، 476، 7.

الجزء الخامس

القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها في العصر الحاضر

الفصل الرابع عشر

دراسة بعض الحالات

1 - مقدمات

بعد كلّ ما قيل لا غرابة في أن ما عرضناه هنا من مجريات تاريخية ومن ديناميكية ثقافية اجتماعية في الإسلام لم تزل موجودة في العصر الحاضر وهي تستعيد فاعليتها بصورة متزايدة. فنحن نواجه اليوم حالة مشابهة للحالة التي كانت سائدة في بداية العصر الذهبي للثقافة الإسلامية عندما دخل إلى العالم الإسلامي الفتي تيار عريض من الأفكار العلمانية وكاد أن يفجر حصونه الفكرية. ومنذ دخول التأثير الأوروبي تجري مرة أخرى عملية علمانية مشابهة. وكما أن الأصولية الإسلامية لم تتخلّ أبداً عن موقعها آنذاك، لا بل إنها لم تهدأ حتى نشأت، بعد صراع دام مئات السنين، طبقة دينية تسيطر عليها، فإن هذه الأصولية ذاتها لم توافق أبداً على العلمانية الجديدة وإن كانت لم تستطع الاستغناء عن إنجازاتها التقنية. فالخميني، مثلاً، قاد كفاحه الناجح من أجل إعادة بناء نظام مجتمعي قروسطي بصورة أساسية بواسطة وسائل الإعلام الجماهيري الحديثة، وخاض حربه المقدسة (الخاسرة) ضدّ العراق بالأسلحة الغربية الحديثة، وأنه لم يجد غضاضة في أن «الشيطان الأكبر»، الولايات المتحدة الأمريكية، قد ساهم في كلا التطورين مساهمة جوهرية. ولقد تمّ تعويض الشعور بالذنب الذي ربما يكون قد تولد بهذا الخصوص باللافتات الضخمة المعلقة في كلّ مكان (على سبيل المثال في بهو الفنادق الدولية الكبيرة) والمكتوب عليها «الموت لأمريكا».

كما أن الجماعات الإسلامية المسلحة، مثل «حزب الله» الناشط في لبنان وفي أمكنة أخرى، مثلاً، بدعم إيراني، تستخدم دون أي تأنيب ضمير أدوات القتل الشيطانية حقاً والمصنعة من الغرب الذي يلعنونه جماعياً دون تمييز. الغاية تبرر الوسيلة ـ هذا المبدأ الذي ترسخ صراحة في القرآن كما تتذكر، بعد الغارات الإسلامية الأولى على القوافل المكية والانتقادات التي تعرضت لها، لم يزل صالحاً حتى يومنا هذا لدى أولئك المستعدين لممارسة العنف من أجل تحقيق انتصارات إسلامية، ومن أجل بناء القدرات، دون أي نقصان[1].

أي إن مشكلة المسلمين الحاليين ليس ـ أو لم يعد ـ قبول التقنية الغربية. فرفض دخول الطباعة والمكننة الزراعية والطرق الطبية الحديثة على سبيل المثال، أعاق التطور في العالم الإسلامي فترة طويلة من الزمن لكنه زال إلى حدّ بعيد في المدن على الأقل. ولكن لم يزل هناك تحفظات شديدة ضدّ تخطيط الأسرة، على سبيل المثال، ولا يمكن تجاوز هذه القناعات لدى عامة الناس إلّا بواسطة تفسيرات مناسبة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وهكذا فإن السؤال الحقيقي المطروح اليوم هو إلى أي مدى يمكن أن يبقى المقدس، رقابة القدرة الكلية، صالحة في الحياة اليومية في الوقت الحاضر وفي المستقبل، وكيف يمكن التوفيق بين هذه الرقابة والهيمنة التي لا يمكن تفاديها للقدرات العلمانية؟

بالنسبة للأصوليين لا يوجد سوى جواب واحد وهو: إن الإسلام، الشريعة، يجب أن يستعيد السلطة الكاملة. وهم يطالبون، لذلك باعتماد دساتير إسلامية للدولة. ولقد وضع الأزهر مشروع دستور لجميع البلدان الإسلامية. في بعض البلدان الإسلامية كالمملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، لم يُعتمد أبداً قانون آخر، وفي بلدان أخرى كالسودان وباكستان وإيران، مثلاً، تمّ اعتماد دساتير إسلامية ويتزايد باستمرار ضغط الأصوليين. كما أن حكومات ليبرالية ذات ميول علمانية، كالحكومتين التونسية والجزائرية، يتوجب عليها تقديم تنازلات أو يتسلل إليها الأصوليون شيئاً فشيئاً كما هو الحال مع الحكومة التركية. وهناك حكومات أخرى، كالحكومة الليبية أو الحكومة

(1) Carré u. Dumont: Radicalismes Islamiques; Reissner: Die militant - islamischen Gruppen.

العراقية، تلعب ورقة القومية العربية لكنها تناشد بذلك، من حيث المبدأ، المشاعر الإسلامية أيضاً.

وإذا ما نشأت دولة إسلامية كبيرة، أو فقط دولة عربية شاملة فإن المسلمين سيقفون أمام قرار حاسم وهو ما إذا كان الوقت قد حان للعودة إلى دولة الخلافة وإلى إحياء مؤسسة الحرب المقدسة (الجهاد). بعد التهديدات الموجهة منذ مجيء الخميني ضدّ الغرب، وأيضاً حكم الإعدام الصادر بحق سلمان رشدي، والتهديدات الأخيرة التي صدرت عن صدام حسين ومعمر القذافي تنبئ كصيحات البوق بالحرب المقدسة القادمة. ولكن من الممكن أيضاً (والمأمول قبل كلّ شيء) أن تنتصر القوى المعتدلة وأن يصدر رفض رسمي لتقليد الحرب الجهادية المقدسة التي لا يمكن التوفيق بينها وبين التصورات السائدة اليوم في مجال القانون الدولي وحقوق الإنسان (التي لم يزل تحقيقها في أوروبا حديث العهد، والتي لم تصبح بعد بأي حال مضمونة في العالمين «الأول» و«الثاني».

نريد فيما يلي توضيح حقل التوتر هذا ببعض الأمثلة. الأمثلة كثيرة جداً ومتباينة جداً إلى درجة أن معالجة هذا الموضوع بصورة كافية ومقبولة سيتجاوز كثيراً حدود الإطار الموضوع لها هنا. لنبدأ بمفكر نشط في مطلع القرن الماضي ويُعدّ من الممهدين للأصولية الإسلامية وأيضاً للحركات التجديدية الإسلامية الأخرى، وعلى أي حال مارس تأثيراً كبيراً ولم يزل. كثير من الاتجاهات المختلفة كلياً عن بعضها كتبت اسمه على راياتها. والمهم بالنسبة لسياقنا هو التشديد على القوة والقدرة في تفكيره.

2 - محمد إقبال

ولد محمد إقبال «الأب الروحي لباكستان» في 9 نوفمبر/ تشرين الثاني 1877 في سيالكوت في البنجاب الهندية. ولقد تولد لديه في شبابه انطباعان كان لهما أبلغ التأثير في حياته: الانطباع الأول هو الاستعمار البريطاني للهند، الذي كان يعتبره إهانة وإذلالاً لها، وعلى الأخص للمسلمين الذين كانوا من قبل سادة البلاد، والذي تولى الدور الذي كان يقوم به المغول. والانطباع الثاني هو المدنية الأوروبية التي شهد، خلال دراسته في بريطانيا وألمانيا، تفوقها ولكن أيضاً ماديتها ثم - في مطلع القرن

الماضي - نهمها إلى السلطة والحرب؛ درس الحقوق في كامبريدج ثم كتب أطروحة الدكتوراه، بعد إقامة قصيرة في هايدلبرغ، في الفصل الشتوي 1907 في ميونيخ باللغة الإنجليزية بعنوان: تطور علم الكلام في إيران[1].

بعد عودته فتح إقبال مكتباً للمحاماة في لاهور، لكنه برز في الوقت نفسه في أوساط الرأي العام كسياسي يدافع عن المصالح الهندية، وعلى الأخصّ الهندو ـ إسلامية ثم كشاعر باللغة الأوردية واللغة الفارسية قدم في شعره رؤيته للإنسان المسلم الحقيقي. أما ما كان يشغل بال إقبال وما كان يستخدم موهبته الشعرية بحماس بالغ للتعبير عنه فقد كان تجديد الأمجاد الإسلامية. وقد أعاد سقوط الحضارة الإسلامية إلى فهم خاطئ للإنسان، إلى سوء فهم نشره التصوف الإسلامي خلال قرون عديدة، وكان إقبال يرى أن الصاحب الأصلي لسوء الفهم هذا هو أفلاطون، وأن هذا الفهم الخاطئ يكمن في اعتبار «الفناء» و«بذل الذات» الغاية العليا للوجود الأرضي بدلاً من القول، كما كان عليه الحال في بداية الإسلام، إن تحقيق الذات في الإيمان، والصيرورة الذاتية في خدمة قضية الله، وقضية الإسلام، هما الغاية والهدف[2]. يعالج إقبال في علمه الإنساني تأثير دانتي، وغوته، ونيتشه، وبرغسون، وبعض الرومانسيين الإنجليز بالتراث الإسلامي والهندي. يضع إقبال في مركز تفكيره تعبير «العشق» ويعتبره ديناميكية حقيقية لا غنى عنها نابعة من الله. وهذا التعبير له، كما رأينا، تاريخ صوفي طويل، ولكنه فقط ذو جذور قرآنية شحيحة جداً[3]. أما مدى تقدير إقبال لهذا «العشق» ومدى ارتباطه القوي بالمقدرة الإسلامية فهذا ما يتضح من أن إقبال يرى في الفتوحات الإسلامية فيضاً لهذا العشق.

لكن إقبال لا يتخلى ليس فقط عن البحث في خلفية التوسع الإسلامي. بل يقبل كثير من المفكرين المسلمين في العصر الحاضر، صورة خيالية عن الإسلام الأول، كما سنرى فيما يلي بصورة أكثر تفصيلاً. وهكذا يعدّ محمد بالنسبة له «النبي الذي جلب للناس الرسالة النهائية عن الحرية والمساواة»[4]. لكن العبودية المرسخة في

(1) The Development of Metaphysics in Persia.

(2) Bürgel: Die grichische Ziege und das Schaf von Schiras.

(3) انظر ص507.

(4) من مقال في سنة 1909؛ انظر شيمل: رسالة الشرق، Botschaft des Ostens, 32.

القرآن وعدم المساواة المحددة صراحة بين المرأة والرجل لا يمكن، بكلّ بساطة، التوفيق بينهما وبين مثل هذه التصورات المثالية. وإقبال نفسه يتمسك في أقواله عن قضية المرأة بالمواقف الإسلامية المحافظة[1].

حسب التعاليم الإقبالية ينشأ عن الحب «الذات» التي يتصرف وفقها المؤمن الحقيقي الذي يتبوأ مكانة أعلى من المسلم بالاسم فقط. يبعث الحب (العشق) في المسلم المؤمن روح الارتقاء الذي يجعل منه إنساناً ذا قدرة كونية، شريكاً لله، يعمل معه على استكمال الخليقة. من هذا المنطلق انتقد إقبال بشدة الإسلام المعاصر، وخاصة الإسلام الهندي، كما فعل قبله الشاعر الهندي مولانا الطف حسين حالي (1857 ـ 1905م) في قصيدته الطويلة «المد والجزر»[2] المؤلفة من مئات المقاطع. وهكذا يقول إقبال في قصيدة متأخرة بلغة الأوردو: «لقد مارس المسلم التنبلة متذرعاً بالمقدر»[3]. أو أنه يشكو:

في دوائر الصوفيين غابت حرارة الشوق
ولم يبق سوى الحكايات العجيبة[4]

***

لقد تعرت غابة الحقيقة من قبل الرجال الأسود
وصاروا عبيد الملالي والمتصوفين[5]

أي إنَّ اللهيب القديم يجب أن يوقظ الناس مرة أخرى، ذلك اللهيب الذي كان في يوم من الأيام يملأ قلوب الجيوش العربية عندما انطلقت من مكة والمدينة لكي تحتل بعد وقت قصير قرطبة وصقلية، على سبيل المثال. يتغنّى إقبال بهذه الأماكن في قصائد تعبِّر عن الحنين إلى الماضي حيث كانت في يوم من الأيام حصون العظمة

---

(1) انظر شيمل: المصدر نفسه، ص 25 و27؛ بورجل: Steppe im Staubkorn, 78.

(2) Bürgel: Der Islam im Spiegel zeitgenössischer Literatur.

(3) Bürgel: Der Islam im Spiegel Zleitgen. Lit. islamischer Völker, 591 f / Armaghan -i Hijaz, 44

(4) Bal - i Jibril, 65.

(5) Bal - i Jibril, 12.

الإسلامية. ولذلك لا عجب أن نرى أنه في قصيدة «جامع قرطبة» يعزف للعشق نشيد مديح على طريقته:

العشق: هو نفس جبريل، العشق هو قلب مصطفى

العشق هو كلمة إلهية، وخاصة رسول الله

....

العشق هو فقيه مكة، العشق: قائد الجيش

العشق: هو المتجول الذي يجوب بلا توقف الجبل والوادي

يا قرطبة المكان المقدس الذي نشأ من العشق(1)

فهل ينبغي استخدام اللهيب القديم كي تزحف الجيوش مجدداً في الحرب المقدسة لكي تستعيد المناطق الضائعة وتحتل مناطق جديدة بالإضافة لها؟ لا يجيب إقبال على هذا السؤال. تبدو له صحوة المؤمن أكثر أهمية. إلّا أن توقّع القدرة الكونية التي يربطها بذلك يبيّن أنه ينطلق بالفعل من التاريخ الإسلامي المتسم بالقوة والمقدرة. فالإنسان بالنسبة له هو: «ذروة غبار مخبأ فيها برّية واسعة»(2). لكن قدرته مرتبطة بتفتح وازدهار ذاته: «روح الإسلام هي نور الذات، هي نار الذات»(3). تبدأ قصيدة غزل يتألف الشطر الثاني من كلّ بيت بعبارة: «لا إله إلّا الله» كما يلي:

السرّ الخفي للذات

لا إله إلّا الله

الذات هي السيف، المسنّ

لا إله إلّا الله(4)

عندما تتفتح الذات يستطيع الإنسان ممارسة قدرته الكونية اقتداءً بالأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن وعلى الأخص النبي محمد بالذات: «انظر إلى موسى، الذي كان نبياً

---

(1) شيمل: رسالة الشرق، 101.

(2) Bang - i Dara, 179; Steppe im Staubkorn, 117.

(3) Zarb - i Kalim, 30; Steppe im Staubkorn, 35.

(4) Zarb - i Kalim, 15; Steppe im Staubkorn, 38.

وساحراً معاً»[1]. «يا مسلم تعلّم من سليمان فعل المعجزات ثانية»[2]. «العرش الأعلى هو لسعي المؤمن خطوة واحدة فقط، هذا ما تعلّمه إياه ليلة الإسراء والمعراج لمحمد»[3]. بهذه الطريقة يدعو إقبال المؤمنَ إلى الانطلاق في الكون وإلى ممارسة القدرة فوق النجوم: «ألق الحبل الخانق حول الشمس والقمر، احضر النجوم من الأفلاك واجعلها تابعاً لك»[4]. «اجتز المجرّة واعبر زرقة السماء! فالقلب يموت من التوقف ولو كان في محطة على مجرى القمر (بالمعنى الفلكي وليس بالمعنى الفضائي)»[5]. كما أن الشاعر يسمي نفسه أيضاً صراحة إنساناً كونياً:

شكت الملائكة لله من إقبال:
إنه وقح؛ ويصبغ الطبيعة بالحناء
إنه من التراب، لكن أبعاده كونية[6]

لقد مضى 78 سنة على رحيل إقبال الذي توفي سنة 1938 في لاهور. من الناحية الأولى لم تتحقّق رؤيته عن الدولة المثالية الإسلامية في دولة باكستان التي ساهم في تأسيسها. ولكن من الناحية الأخرى أفاق الإسلام بعد كبوة طويلة مستعيداً وعيه لقدرته وهو في صدد تجميع قواه مجدداً، تلك القوى التي أصبحت ديناميكيتها في هذه الأثناء تخيف السياسة العالمية، التي أصبحت مسالمة، ومن الممكن أن تسبب له اضطرابات جديدة.

3 - صور حديثة لمحمد

مثل الصورة التي رسمها محمد إقبال للنبي محمد والتي تركز على القوة يرسم أيضاً مفكرون وكتّاب آخرون حديثون في العالم الإسلامي، من بينهم أيضاً البعض

---

(1) Zabur - i Ajam, I, 269.

(2) Payam - i Mashriq, 181.

(3) Bang - i Dara, 249.

(4) Zabur - i Ajam, II, 11.

(5) Zabur - i Ajam, II, 34.

(6) انظر أيضاً بيرغل: Bal - i Jibril, II, 31. The Pious Rogue.

الذين ليسوا، ولم يكونوا، بأي حال مسلمين أتقياء. وهم يبذلون جهوداً تبريرية لتحرير محمد من تهمة ممارسة العنف، لكنهم في الوقت نفسه يُشيدون بفضائله العسكرية، في بعض الأحيان لدى الكاتب نفسه بصورة فظة. سنستعرض فيما يلي بعض الأمثلة النموذجية:

من الأمثلة الهامة من النصف الأول للقرن الماضي محمد حسين هيكل (1888 ـ 1956) وهو كاتب مصري معروف صدر له سنة 1935 كتاب «حياة محمد». في هذا الكتاب يركّز هيكل على مسألة، أصبحت فيما بعد في الديانات الأخرى أيضاً لا بدّ منها، ألا وهي الدفاع عن السلطة، الأمر الذي تولاه محمد بنفسه منذ البداية. ولقد أراد الله أن ينشر الإسلام ويحقّق النصر لكلمة الحقيقة. وهكذا أصبح في الوقت نفسه رسولاً وقائداً سياسياً ومحارباً وفاتحاً، كلّ هذا في سبيل الله والتعاليم الحقة[1].

إلى أبعد من ذلك في جهوده التبريرية وفي تمجيده للنبي محمد يذهب المفكّر المصري الغزير الإنتاج وذو النفوذ الواسع عباس محمود العقاد (1889 ـ 1964) في كتابه «عبقرية محمد» الذي صدر سنة 1943. في هذا الكتاب يحاول المؤلف البرهان على أن محمداً كان كاملاً في جميع الجوانب: كنبي، ورجل دولة، وقائد جيش، وزوج، وأب، وصديق، وإنسان. وفيما يتعلق بتصرفاته الحربية التي تشكل بالنسبة للعقاد ولغيره من المؤلفين مشكلة لأنها تلاقي انتقادات كثيرة من غير المسلمين ولذلك يجب أن تبرر، فإن هذا الكاتب يتبنّى ـ وجهة النظر غير التاريخية ـ حقاً القائلة بأن محمداً لم يلجأ إلى السلاح إلّا في حالة الدفاع وأن الحرب المقدسة (الجهاد) كانت أداة دفاعية خالصة. وعندما كان الإسلام يخوض حرباً فلم يكن يخوضها ضدّ مذهب أو فكرة الأمر الذي كان سيبرر التهمة الموجهة إليه بأنه يشنّ حروباً دينية ـ وإنما ضدّ قوى مسلحة كانت تقاوم انتشاره وتعارض ممارسته لشعائره الدينية ـ لكن الكاتب ذاته يشبهه، من الناحية الأخرى، لكي يثبت عبقريته كقائد جيش أيضاً، «بالجنرال الأكفأ من جميع الجنرالات الحديثة في الحرب المتحركة» ألا وهو نابليون بونابرت. كان في ثلاثة أمور ـ في الاستطلاع والدعاية وقيادة المعركة ـ ليس فقط مكافئاً لنابليون وإنما

---

(1) في سبيل الله، في سبيل كلمة الحق Sabanegh: Mohammad «Le Prophète» 480.

متفوقاً عليه لأنه استعمل جميع الوسائل التي تعين على نابليون أن يستعملها بعده باثني عشر قرناً، ولكن دون أن يكون قد تعلّم فن الحرب ودون أن يكون قد أمضى حياته في ساحة المعركة[1].

ومما يدعو إلى المفاجأة أن محمداً قد تم تمجيده أيضاً بطريقة مشابهة من كاتب مصري ماركسي معروف هو عبد الرحمن الشرقاوي (المولود سنة 1920) مؤلف عدة روايات من بينها الرواية الفلاحية «الأرض» والعديد من القصص. في روايته «محمد رسول الحرية» اهتم الشرقاوي حسب قوله نفسه بـ «تاريخ إنسان يتمتع بشجاعة بطولية كبيرة حارب ضدّ قوى قمعية شرسة ومن أجل التآخي العالمي الشامل والعدالة والحرية وكرامة المضطهدين، من أجل المحبة والرحمة ومن أجل مستقبل أفضل للجميع دون استثناء من أجل أولئك الذين آمنوا به وأولئك الذين لم يؤمنوا به»[2]. يرسم الشرقاوي لمحمد صورة الرجل الثوري والشخصية العلمانية. وحتى الوحي الذي تلقاه يبدو للشرقاوي كأحلام مجردة، والمعجزات المعهودة والأحداث الخارقة للطبيعة يتجنّب الكلام عنها كلياً. وحسب المنهج الماركسي يرى الكاتب في صراع الإسلام الناشئ صراعاً طبقياً كان التجار «الرأسماليون، والمرابون في مكة، مدعومون من سدنة الآلهة، يخوضونه ضدّ الطبقة المستغلّة من الفقراء كان الرجال غالباً من العبيد وكان النساء يجبرن على ممارسة الدعارة»[3].

كلّ هذا كلام عقائدي، لا بل تشويه للواقع التاريخي. فإذا ما أردنا النظر إلى بدايات الإسلام بهذا المنظار يجب أن نقول: إنّ محمداً وقف إلى جانب الأغنياء عندما لم يلغ شعائر الحج إلى الكعبة، الذي كانوا يستفيدون منه، وإنما أدخله مع تغييرات طفيفة جداً في الدين الجديد. وكما هو الحال عند إقبال يظهر محمد عند الشرقاوي كمحرّر للعبيد بينما كانت العبودية مؤسسة في المجتمع الإسلامي التقليدي أقرها القرآن ونظمتها الشريعة مثلها مثل الحق في الغنائم وغيرها من جوانب الحرب المقدسة.

---

(1) سابانغ: المصدر السابق نفسه، 379.

(2) بدوي: الإسلام في الأدب المصري الحديث، 172. Islam in Modern Egyptian Litarature.

(3) المصدر نفسه، 169.

الكتابان اللذان سنناقشهما فيما يلي يتعلقان أيضاً بصورة محمد ولكن علاوة على ذلك أيضاً بالتناقض بين المقدس والمدنس، وبين القدرة العلمانية والدينية. وهما كتابان اشتهرا مؤخّراً على نطاق عالمي وإن كان لأسباب مختلفة كلياً.

4 - «لقد مات الله» بالمصري. رواية نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»

لنبدأ بأحد الكتابين الأقل شهرة في الغرب (على الرغم من أن الآخرين أيضاً لا يعرفون منه إلّا العنوان والفضيحة التي تسبّب بها) وهو رواية «أولاد حارتنا» للأديب المصري نجيب محفوظ (المولود سنة 1911) الحائز على جائزة نوبل للأدب. تتضمن الرواية التي صدرت سنة 1959 محاولة لإسقاط تاريخ الديانات التوحيدية، أو بتعبير أدقّ، تاريخ الناس مع إلههم على حي في المدينة القديمة في القاهرة. يظهر الله والأنبياء الكبار في الرواية بصفة شخصيات بشرية وتحت أسماء أخرى. لكن مجرى الأحداث يسير بصورة عامة حسب الأحداث المعروفة من التوراة والقرآن بحيث إن المقصود الحقيقي يتبيّن على الفور.

يُقدَّم الله كمالكٍ للأراضي، صاحب مزرعة، غني وكبير السن اسمه جبلاوي (الاسم مشتق من كلمة «جبل») ممّا يذكّرنا بتجلي الله مراراً وتكراراً على الجبال، لكنه يحصل في الرواية على معنى آخر بحيث إن «جبل» هنا هو أيضاً اسم موسى، أي إن الله يصبح في الرواية بواسطة اسمه «إله موسى». تقع أملاك جبلاوي على طرف الصحراء «في الخلاء». وفي بداية الرواية يحوّل الله هذه الأملاك إلى «وقف» للأعمال الخيرية. ولكن بذلك يبدأ النزاع بينه وبين أتباعه، المأساة الأرضية. ذلك أنه، بصفته مديراً للوقف، لا يعيّن ابنه البكر إدريس (= إبليس) وإنما ابنه المدلل أدهم (= آدم)، مما جعل الابن البكر يتمرد. وعلى إثر ذلك ينبذه أبوه فيبدأ منذ الآن بفعل كلّ شيء لكي يسمّم العلاقة بين جبلاوي وأبنائه وخلفه.

ينجح في فتنته الأولى بأن يقنع أدهم بواسطة زوجته أميمة (= حواء) بأن يتسلّل إلى الحجرة السرية لأبيه لكي يقرأ وصية الوقف المخبأة هناك والتي لا يعرف أحد مضمونها. يستجيب أدهم ضدّ إرادته وانطلاقاً من طيبة قلبه لطلب زوجته. فيفاجئه أبوه وهو في الحجرة وينبذه أيضاً مع أميمة. فيزهو إدريس بالنصر ويفكّر في تحضير فتنة

أخرى. يحرّض ابن الاثنين، أي ابن آدم وحواء، قدري (قابيل)، أي حفيد العجوز، على قتل أخيه همام (هابيل). هنا لا يظهر جبلاوي على الإطلاق. وهذا الغياب لصاحب المزرعة يصبح الموضوع الرئيسي للرواية بكاملها ويصل إلى ذروته في نهاية المطاف بقول للاهوت الغربي الحديث، عندما ينتشر في نهاية الرواية، بعد اعتداء آخر على بيت جبلاوي، خبر مفاده أنه مات، الله يسكت الله مات.

في مجرى الأحداث يظهر الأنبياء التوحيديون الثلاثة الكبار ويحاولون، كلّ على طريقته، فرض ظروف إنسانية في الحي السكني، في المزرعة الوقف الذي يسيطر عليه مشرفون فاسدون ومجموعات بلطجة تعتدي على الناس. من الطبيعي أن نجيب محفوظ حاول هنا التعبير بصورة أولية عن التوجه العام لكل من الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية يناضل جبل (= موسى) من أجل أن يحصل أتباعه على الحصة المستحقة لهم، أما رفاعة (= عيسى) فلا يهمه سوى لجم الشهوات ويقتصر نشاطه على طرد الأرواح الشريرة. ويصفه محفوظ بأنه إنسان معقد جنسياً لا يضاجع زوجته ويفشل في النهاية بسبب غربته عن الحياة. وأما قاسم (= محمد) فيستخدم بنجاح القوة لكي يقضي على مجموعات البلطجة. ولأول مرة منذ البدايات الأولى يحدث في عهده توزيع عادل لخيرات المزرعة.

لا تنتهي الرواية بهذه الرؤية ـ الواقعية جزئياً والمتسامية في أجزائها الأخرى ـ لبدايات الإسلام، وإنما تمتد بعرض سريع جداً للزمن إلى الوقت الحاضر.

بعد محمد أيضاً تستشري الأوضاع الفاسدة القديمة مرة أخرى. عندئذٍ يظهر ـ ونحن نجد أنفسنا الآن في العصر الحديث ـ ساحر اسمه عرفة (= «العلم») الذي يمثل التكنولوجيا «السحرية» الحديثة. فهو يأمل في أنه سيخلق بالأسلحة التي يصنعها ظروفاً عادلة ويحصل بهذه النية على ثقة الشعب. إلّا أنه عند محاولته قراءة وصية الوقف يقتل دون قصد أحد خدم جبلاوي ويتعرض للشبهة بأنه قتل صاحب المزرعة نفسه. فيضطر للهرب لكن أعوان المشرف على المزرعة يلقون القبض عليه ويقتلونه. يخلّف وراءه «كتابه» الذي يحتوي على اختراعاته، وأسطورته التي صار الناس يؤمنون بها بعد أن اقتنعوا بوفاة العجوز: «أملنا الوحيد هو سحر عرفة. وإذا ما اضطررنا إلى

الاختيار بين جبلاوي والسحر سنختار السحر». مع هذا الإيمان يتحملون حتى الإجراءات القمعية الجديدة للمشرف لأنهم يقولون: «لا بدّ من أن ينجلي الاضطهاد كما ينجلي الليل أمام النهار. ولسوف نشهد نهاية الاستبداد وفجر المعجزة»[1].

بهذه الكلمات تنتهي الرواية. وكان صدورها مرتبطاً بفضيحة بمقياس أصغر من فضيحة رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية»، ولكن رافقه كثير من الصخب. إذ إن علماء الأزهر غضبوا «من المساس الوقح بالأمور المقدسة» ورفضت صحيفة الأهرام القاهرية، على إثر ذلك، متابعة نشر الرواية. ولم يسمح بتاتاً بنشر الرواية في مصر لكنها نشرت لاحقاً في لبنان[2]. وفي سياق فضيحة رشدي عُلم بأن نجيب محفوظ أيضاً تلقى تهديداً بالقتل من شخصية دينية رفيعة المستوى.

ولا عجب في ذلك. إذ إن هذه الرواية تُعدّ حالة نموذجية لدنيوية المقدس ونزع القدسية عنه. إلّا أن القارئ المسيحي لديه أسباب أكثر للتعبير عن الامتعاض والرفض. ذلك أن فضائل محمد لا يشكّك بها على الإطلاق. لكن لبّ الأديان يختزل إلى مسألة اجتماعية، ويتم إنزال الله ذاته إلى مستوى بشري؛ ومن الطبيعي أن أفكاراً كهذه تعتبر، من المنظور الأصولي، كفراً. وعلى أي حال فإن رواية نجيب محفوظ تعدّ إساءة بسيطة قياساً إلى جرح سلمان رشدي للمشاعر الإسلامية بصورة صارخة.

5 - «آيات شيطانية» لسلمان رشدي

إذا ما كان نجيب محفوظ قد حاول نقل تاريخ الديانات التوحيدية من الصعيد الإلهي البعيد إلى القرب من البشر، وبالتالي «نزع الطابع الأسطوري عنه، من ناحية، وجعله جديداً ومُعاشاً بصورة مباشرة، من ناحية أخرى»: فإن سلمان رشدي قد فعل شيئاً أجرأ جداً: فهو يبحث في شخصية محمد ليس فقط من وجهة نظر عقلانية وإنما من وجهة نظر خالية من الاحترام؛ وبكلمات أخرى، إنه يطبق عليه المقاييس التي نقيس بها اليوم الإنسان الحالي. ولا شك في أن ما يقصده ليس التجريح وإنما الشكوك التي

(1) نقلاً عن الترجمة الإنجليزية: نجيب محفوظ: Children of Gebelawi

(2) Steppat: Gott, die Futuwwat und die Wissenschaft.

يمكن أن تساور المسلم المفكر الذي يتعرف على حياة محمد وأفعاله من المصادر القديمة الأولى وليس في ضوء التسامي غير التاريخي الذي نسب له.

غير أن الأمر في رواية رشدي لا يتعلق في المقام الأول بمحمد والإسلام وإنما بوضع مهاجرين هنود في بريطانيا الحالية، وبالتحديد بمشكلة مثقفين اقتلعوا فكرياً من جذورهم. يقف في مركز الرواية ممثلان سقطا في بدايتها من طائرة في جنوب بريطانيا وظلا منذئذٍ يعيشان بين الحلم والواقع أحدهما، جبريل فرشته، يبدأ باعتبار نفسه الملاك جبريل، والآخر، شمشا، يصبح الشيطان بقرون كبش.

في هذا الإطار تروى ـ ليس واضحاً إن كان على صعيد الحلم كمشروع لفيلم سينمائي أم مجرد هلوسة لشخص يعاني من انفصام الشخصية ـ بدايات الإسلام. الطابع الخيالي الذي يعطى بذلك للرواية لا يلعب بالنسبة للقارئ الغربي، ولا بالنسبة للمسلم المؤمن الذي لم يقرأ، بصورة عامة، الكتاب وإنما سمع عنه فقط، أي دور يستحق الذكر. وأن يكون محمد يحمل في الرواية الاسم القديم للشيطان «ماهوند» الذي ألصقه به مسيحيون متحمسون في العصر الوسيط فهذا زاد من حدة الهجوم. وهي بالفعل خاطرة «شيطانية» أن رشدي عاد إلى رواية توثقها المصادر القديمة مفادها أن محمداً قد همس له الشيطان مرة آيات تعترف بثلاث إلهات كانت تُعبد في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام[1]. وبما أن محمداً قد سحب هذه الآيات بعد تردد قصير فمن الممكن تصنيف القصة بأنها مشابهة لقصة إغواء المسيح. لكن رشدي لم يكتف بهذا القدر من الهجوم. «بالمنحى نفسه اعتبر آيات نزلت فيما بعد اختراعاً انتهازياً صريحاً لمحمد». وأخيراً مارس رشدي مع نساء محمد سخرية آثمة بأن قدم للخصم الرئيسي لماهوند اقتراحاً بأن تطلق على بنات الدعارة في الجاهلية ـ المقصود مكة ـ أسماء نساء ماهوند[2].

كل هذا لم يكن ليتجاوز في المجال المسيحي الإهانات العادية الموجهة لشخص المسيح والتي كانت ستقابل بهز الكتفين تعبيراً عن اللامبالاة. وتجدر الإشارة

---

(1) انظر صفحة 61.

(2) Steppat: Zwischen den Kulturen.

إلى أن ردّ فعل الخميني المتضمن الدعوة إلى قتل سلمان رشدي، ثم تجديد هذه الفتوى فيما بعد على لسان رفسنجاني سنة 1990، كان لها أسباب سياسية داخلية. إذ إن رواية رشدي قدّمت وسيلة مريحة لإعادة إحياء الحماس للدولة الدينية الذي كان قد تلاشى نتيجة الوضع البائس الذي خلفته الحرب من الناحية القانونية، أي حسب قواعد الشريعة الإسلامية، ارتكب رشدي دون شك جرم الارتداد عن الإسلام واستحق بذلك عقوبة الإعدام. وهناك خلاف فقط حول ما إذا كانت هذه العقوبة يجب أن تنفذ دون محاكمة رسمية. وكان الموقف الرسمي للأزهر ينصّ على أنه يجب إجراء محاكمة يندم فيها المتهم على ضلاله ويتراجع علناً عن جميع الأقوال التي يشتبه فيها بأنها كفر أو زندقة. في بادئ الأمر أعلن رشدي أنه غير مستعد للقيام بذلك. إلّا أنه في هذه الأثناء قدم للأزهر، حسبما قيل اعترافه بالندم. لكن هذا الفعل المفهوم لم يؤدّ حتى الآن إلى إلغاء حكم الإعدام.

وكيفما كان الأمر فإن هذه الحادثة قد أوضحت للعالم أنه لم يزل هناك، بالنسبة لدوائر إسلامية واسعة، مناطق مقدسة لا يجوز مساسها، أي إن القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها لم يزالا يمثلان ديناميكية أساسية يمكن أن تفرغ شحنتها في المستقبل القريب بصورة بركانية تسبب تعقيدات على مستوى العالم.

6 - محمود طه و«رسالته الثانية»

ما إذا كان سلمان رشدي سيموت نتيجة خلل في القلب أم نتيجة ضربة يوجهها له متعصب يعتقد أنه بذلك يقوم بفعل تقي يرضي الله، فهذا ما سيبينه المستقبل. غير أن القضاء الإسلامي نفذ حكماً بالإعدام في حادثة أثارت قدراً أقل من اهتمام الرأي العام العالمي. وهذه الحادثة كانت، من حيث المبدأ، أهم وأكثر مأساوية وأقوى تعبيراً من حالة سلمان رشدي الاستعراضية والمريبة. ولكن مع ذلك لم تثر اهتمام الرأي العام العالمي إلّا سطحياً. نحن نعني هنا قصة إعدام المتصوف والسياسي السوداني محمود طه الذي أعدم شنقاً في 18 يناير/ كانون الثاني سنة 1985، أمام آلاف المتفرجين، بناءً على أمر النميري وبعد أن أصدرت بحقه المحكمة العليا في السودان هذا الحكم.

كانت التهمة الموجهة له، كما في حالة رشدي، الارتداد عن الإسلام، وبالتحديد

«التحريض على العدوان ضدّ الدولة والدعوة إلى إلغاء أحكام الشريعة» وكان ما يسمى «قوانين سبتمبر» لعام 1983 قد شكّل الأساس القانوني للحكم. وكان محمود طه قد نفى عن المحكمة أي صلاحية لمحاكمته ورفض الإدلاء بأي أقوال أمامها وتخلى عن الدفاع وعن الاستئناف.

بقي عدد كبير من المحاولات الدولية للإعفاء عنه دون أي نجاح. كان الاستنكار في العالم الغربي جماعياً وشديداً، بينما كان الصدى في العالم الإسلاميّ، كما في حالة رشدي، موزعاً. فالبعض سموه شهيداً ومقدساً واعتبروا إعدامه انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان[1]، وأعلنت المنظمة الإسلامية لحقوق الإنسان يوم 18 يناير/ كانون الثاني يوم حقوق الإنسان[2]؛ وشبهه البعض بالحلاج وسموه «غاندي إفريقيا»[3]، والبعض وضعوه في مصاف توماس موروس (رجل دولة إنجليزي هوماني قطع رأسه سنة 1535) وشبّهوا قرار المحكمة بقرارات محاكم التفتيش[4]. أما البعض الآخر فقد اعتبر عملية الإعدام بأنها مستحقة، لا بل رحبوا بها فقد هنأ عبد العزيز بن باز، مفتي المملكة العربية السعودية، والدكتور عبدالله عمر ناصيف، الأمين العام للجامعة العالمية الإسلامية، جعفر النميري على تنفيذ حكم الإعدام بحق «عدو الله»، «المرتد» و«الملحد»[5].

فمن كانت هذه الضحية ولماذا أُدين الرجل؟ ولد محمود طه سنة 1909 بالقرب من بلدة روفيا على النيل الأزرق كفرد من قبيلة ركابيا. في سنة 1936 حصل من معهد غوردون، جامعة الخرطوم الحالية، على شهادة مهندس مدني. وفي سنة 1945 أسس مع بعض المثقفين «الحزب الجمهوري»[6] وانتخب في العام نفسه رئيساً للحزب. اعتقله البريطانيون من سنة 1946 حتى 1948. استغل طه فترة الاعتقال للتمرن على

---

(1) Barrada: in «jeune Afrique», 30. 1. 85.

(2) Orient 4\85, p. 580.

(3) نويه زوريشر تسايتونغ يوم 20 ـ 21 / 1 / 85، 1985 / 1/ 21 ـ 20 .NZZ

(4) Le Monde 21. 1. 85.

(5) H. Barrada in «Jeune Afrique» No. 1256 vom 30. 1. 85 p. 22.

(6) أخبار العالم الإسلامي في 21 / 1/ 1985.

الآليات الصوفية. وبعد إطلاق سراحه أمضى بعض الوقت في قريته روفيا متفرغاً للصلاة والتأمل. ويبدو أن رؤيته الجديدة للإسلام قد نضجت في تلك السنين. لا بل إنهم يتحدثون عن رؤيا روحانية. ولما عاد سنة 1951 إلى الخرطوم بدأ بنشر بعض الكتابات وانصرف في الوقت نفسه في إطار حزبه كلياً إلى الكفاح من أجل التحرر الوطني. وتخلى عن مهنة الهندسة.

في الأعوام التالية تشابكت نشاطات طه بصورة متزايدة في التطورات السياسية في السودان، الأمر الذي لن نتابعه هنا بجميع تفاصيله. سنذكر فقط بعض المفاصل الكبيرة. في سنة 1965 تظاهر الحزب الجمهوري ضدّ محاولة اعتماد دستور إسلامي لأن المشروع المقترح لم يكن دستوراً ولا إسلامياً، حسب رأيه. فهو يضطهد، على سبيل المثال، النساء وغير المسلمين. وهذه الحجة تبيّن أن طه وأنصاره كانوا يتبنون آنذاك فهماً للتقاليد الإسلامية مغايراً لما هو سائد. وفي سنة 1968 اتهمته المحكمة الشرعية العليا في السودان لأول مرة بالارتداد عن الإسلام لكنه رفض الاعتراف بصلاحية المحكمة، قائلاً: إن الحكم باطل لأن الدستور السوداني لا يتضمن نصاً يقضي بإقامة دعوى ضدّ شخص بسبب الارتداد، وهكذا بقي الحكم دون أي تبعات.

بعد استيلاء النميري على السلطة في 25/ 5/ 1969 تابع طه وحزبه الجمهوري سياستهم المعارضة والمعتمدة على اللاعنف ولكن تحت اسم متغيّر قليلاً لأن النميري منع جميع الأحزاب وصاروا يسمّون أنفسهم منذ الآن «الإخوة الجمهوريون». انتقد طه مراراً الحكومة ساعياً إلى تخفيف الإجراءات القمعية. ويُقال بأن تسوية الحرب الأهلية المندلعة مع الجنوب منذ 17 عاماً لتوقيع اتفاقية أديس أبابا قد تمّت بناءً على مشورته[1]. ولقد دعم «الإخوة الجمهوريون» عملية المصالحة بين الحكومة والمعارضة في سنة 1977، وكانوا في ذلك الوقت موالين، بصورة عامة للنميري ويدعمون خطّه. إلّا أن القطيعة مع النميري حدثت في سبتمبر / أيلول 1983 عندما اعتمد النميري الشريعة قانوناً للدولة وشنّ حملة شديدة لأسلمة المجتمع. وصف طه اعتماد الشريعة بواسطة ما يُسمّى «قوانين سبتمبر» بأنه عار وإذلال للإسلام وللشعب السوداني وطالب

---

(1) هوتينغر في صحيفة «نويه زوريشر تسايتونغ» بتاريخ 21 / 10/ 1983.

الرئيس بتعديل قراره لأن هذا القانون «الإجرامي» سيدمر البلد ويقضي على سمعته[1]. على إثر ذلك أمر النميري باعتقال طه وبناته وأربعين جمهورياً.

دون مراعاة سنّه زجّ طه في سجن كوبر في العاصمة السودانية في زنزانة مظلمة ومنعت عنه الزيارات وحرم من الخروج اليومي لـ «التنفس» في 19 ديسمبر/ كانون الأول 1984 أطلق سراحه، فنظم على الفور مظاهرة احتجاج في الجامعة مع عدة مئات من الطلاب وعيّب مجدداً اعتماد الشريعة بأنه يشكّل خطراً على وحدة السودان. ودعا الجمهوريون الناس إلى احتجاج عام في 25 ديسمبر/ كانون الأول، يوم استقلال السودان. لكن الحكومة استبقت الأمور. ففي 23 ديسمبر/ كانون الأول زج طه مرة أخرى في السجن. وبعد وقت قصير بدأت محاكمته التي انتهت إلى إدانته وإعدامه.

أي تعاليم كانت تلك التي جلبت لمحمود طه تهمة الارتداد عن الإسلام ذلك أن طه كان يريد تطوير الشريعة التي كان يعتبرها بحاجة إلى تعديل في جميع الأحوال. وفي طرحه تتداخل الحوافز الصوفية القديمة فالصوفية اعتبرت الشريعة مراراً وتكراراً بداية يجب تجاوزها[2] مع أفكار ذات منشأ غربي من مجال العلوم الإسلامية والنظرية العامة للتاريخ. وبينما أصبح اليوم من المتفق عليه عموماً في الدوائر الإصلاحية الإسلامية أن المُثُل الإسلامية لم تتحقّق إلّا في عهد النبي وفي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة بعده، فإن محمود طه يخطو خطوة متطرفة أخرى ويقول بأن تعكير المثل العليا قد بدأ في عهد محمد نفسه: فقط في المرحلة المكية تلقى محمد وحياً صالحاً لكل زمان ومكان أما في المدينة حيث أصبح رئيساً لكيان اجتماعي أرضي تعيّن عليه إصدار تعليمات مشروطة ومبررة بـ «قانون الغاب» الذي كان سائداً آنذاك، لكنها ليس لها بأي حال صلاحية غير محدودة. وأما الآن، وبما أن البشرية قد أصبحت أكثر نضجاً فقد حان الوقت للعودة إلى مُثُل الإسلام البدئي الأصلي ونزع القشور عن «الرسالة الثانية» المخبأة في القرآن والاستغناء عن الشريعة بصيغها الحالية.

كيف كان محمود طه يحكم على الشريعة السلفية، هذا ما يتبيّن من وصفه لوضع

---

(1) Philippe Aziz: Le Cheikh et le Tyran, in: «Jeune Afrique» No. 1256, vom 30; 1. 85, p. 22 - 24.

(2) انظر الفصل الثالث عشر، البند 7.

المرأة في هذه الشريعة: الشريعة السلفية جعلت من المرأة نصف إنسان. فلا يعترف لها بأي شرف إلّا الذي يحرسه الرجال. وهي تعامل على أنها قاصرة ومشبوهة. وفي حال تعدّد الزوجات يحكم علاقة الرجل بزوجاته حب السيطرة وانعدام الثقة؛ والنساء يتعرضن للاستعباد. صحيح أن الشريعة تشكّل «قفزة كبيرة إلى الأمام» مقارنة بالحرمان (المزعوم) للمرأة من الحقوق في مرحلة ما قبل الإسلام، لكنها لم تعد كافية لتفتح قدرات وكفاءات المرأة في الزمن الحالي.

تفضيل الآيات والسور القرآنية المكيّة على المدنيّة يتناقض مع مبدأ «النسخ» المنصوص عليه في القرآن[1] والقائل بأنه في حال حصول تناقض تكون الآية الأحدث هي المعتبرة. لكنه يذكّر بوجهة النظر التي كانت تتبناها العلوم الإسلامية السابقة، بين حين وآخر، والقائلة بأن محمداً قد أصبح في المرحلة المدينية غير وفيّ لمبادئ النبوة الخالصة. إلّا أن هذه المقارنة تبقى هامشية. إذ إن محمود طه ظل بعيداً جداً عن انتقاد محمد ذاته، بل إنه يؤكد أن محمداً هو الوحيد الذي عاش الإسلام الحقيقي. أي إن محمود طه لا يأخذ علماً بالتشابك الوثيق بين السور التي نزلت في المدينة وبين السيرة الذاتية لمحمد.

غير أن غالبية الإصلاحيين سلكوا حتى الآن الطريق المعاكس وحاولوا البرهنة على أن الشريعة، هكذا كما هي، كاملة وقادرة على صنع الدولة المثالية بكلّ ما في الكلمة من معنى في حال تفسيرها بشكل صحيح وتطبيقها بشكل صحيح. ومهما يكن هذا التوقع وهمياً - وهو حسب محمود طه وهمي فعلاً - فإنه لم يزل يحظى في الوقت الحاضر بتأييد الأكثرية العظمى من العلماء المسلمين، أي بالإجماع الإسلامي. أي إن محمود طه كان يسبح ضدّ التيار، وآراؤه كانت تبدو لأنصار الشريعة ارتداداً عن الإسلام، وكان إعدامه من منظورهم مشروعاً. إلّا أن الاحتجاجات الكثيرة على إعدامه من دوائر إسلامية ملتزمة أيضاً تبيّن أنه لم يزل هناك حتى اليوم كثير من المسلمين ذوي الميول الإنسانية الذين لديهم صورة أخرى عن الإسلام وأيضاً عن القانون الإسلامي مختلفة عن المحاكم الشرعية الإسلامية التقليدية، ولكن دون أن يكونوا مستعدين لطرح افتراضات متطرفة مثل طه.

---

(1) انظر ص 165.

عندما يقول الأستاذ العربي محسن مهدي المدرس في جامعة هارفارد، قبل فترة قصيرة، في مؤتمر في برينستون عن «القضاء والظلم في الإسلام»: إنه يتعيّن على المسلمين أن يقرروا ما إذا كانوا سيحتفظون بالشريعة كما هي، أو إنهم يريدون إنقاذ، أو بالأحرى اكتشاف روح الإسلام ومضمونه الحقيقي من جديد، فإن هذا يتطابق من حيث المبدأ مع أفكار محمود طه. وبالفعل فإن الإسلام طوّر في مجرى تاريخه كفاية من القيم الاجتماعية والأخلاقية أو أنه، على أي حال، قد رعاها واعتنى بها في حقب معينة، لكي يستطيع التخلي عن بعض تعاليم الشريعة دون خسارة لا بل ومع تحقيق مكسب. لكن مثل هذه الأفكار لا تدور إلّا في الأذهان المشبعة «بالإلحاد والكفر». صحيح أن الإلحاد يمكن أن يصبح، كما حدث في الاتحاد السوفييتي، العقيدة السائدة إذا ما تمكن ملحد من التسلّل، دون أن يكتشفه أحد، إلى قمة الدولة ثم استلام قيادة التطور المجتمعي بكامله. لكن اللحظة التاريخية لحدوث ذلك في الإسلام لم تأت بعد، وكما يبدو لن تأتي أبداً. ولكن الجدل الداخلي حول ما هو قابل من الأسس الإسلامية للاستغناء عنه وما هو غير قابل يبدو لا مفرّ منه ولسوف يندلع في الألفية الجديدة بمنتهى الشدة.

الفصل الخامس عشر

ملاحظات ختامية

1 - تقييد وتأكيد

العرض المقدّم هنا لا يدّعي أن يكون نموذجاً حصرياً لتفسير جميع التطورات في الثقافة الإسلامية. فلكي يكون من الممكن تبنّي مثل هذا الادعاء يجب أن يؤمن المرء بإمكانية تفسير الظواهر الثقافية بسبب واحد وحيد. لكنني أنا لا أفعل هذا، بل إن مجاراة من النوع الموصوف هنا تبدو لي، بصورة عامة، متداخلة مع بعضها في شبكة معقدة من الأسباب والشروط.

لنأخذ على سبيل المثال الطب الجالينوسي الذي يفسر سقوطه هنا، في المقام الأول، بمنشئه الوثني وبالهيمنة المتنامية شيئاً فشيئاً لصورة العالم القرآنية، وكذلك بنكران المذهب الأشعري لمبدأ السببية. ومن الممكن، بطبيعة الحال، إضافة عوامل أخرى. فقد كان هناك، كما أشرنا سابقاً، ميل معيّن إلى الجمود يكمن في حقيقة كون العلوم الطبيعية كان فيها تصلب عقائدي ضمني لم يترك، في العادة، مجالاً للتجديد؛ وبكلمات أخرى: الموقف الرافض للتقاليد الإسلامية ضدّ التجديد، الذي يسمى «بدعة» والذي كان سيعتبر عاجلاً أم آجلاً نوعاً من الكفر إذا لم يتمكن صاحبه من شرعنته إسلامياً، كان أيضاً له شبه، إلى درجة معينة، في التقاليد المدرسية للعلوم المأخوذة عن اليونان. ذلك أن جالينوس في الطب، وبطلميوس في الفلك، كانا شخصيتين لا يجوز مساسهما على الإطلاق، وحتى

التصحيحات الجزئية لم تكن تُجرى إلَّا بعد تردّد شديد وبمنتهى الحذر. ولعلّ التقليد المتزمت للإسلام قد أعطى دفعاً لهذا التزمت داخل العلوم الدنيوية وساهم في جمودها[1].

وهناك أسباب أخرى لسقوط الطبّ وغيره من العلوم الدنيوية الأخرى تقع في كثير من الأحيان ظاهرياً فقط خارج نموذجنا لكنها في الحقيقة تندرج في السياق نفسه. وهكذا فإن المجهر، على سبيل المثال، الذي يشكّل الأساس الذي لا غنى عنه للنفاذ إلى داخل البنية الميكروية للمتعضيات الحية وبالتالي لكل معرفة طبية تتجاوز النظام الجالينوسي، لم يخترع في العالم الإسلامي، على أرجح الظن، لأن السؤال عن الـ «لماذا» لم يعد طرحه مسموحاً، لأن حب الاطلاع الطبي لم يكن يُثار لأن الطب وغيره من العلوم الطبيعية لم يكن يدرس في المدارس الإسلامية.

لا شكّ في أن الغزو المغولي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد سبّب كثيراً من الدمار لكنه لا يمكن اعتباره، إلّا مشروطاً، سبباً للجمود الثقافي لأن المغول أنفسهم بعد تحقيق انتصاراتهم بدأوا على الفور وبمنتهى الحماس برعاية الثقافة وتشجيعها، وبعد وقت قصير بروح إسلامية واضحة لا لبس فيها. إلَّا أن الإنجازات الكبيرة لذلك العصر تحقّقت في مجال الفنون وليس في مجال العلوم.

وأخيراً لعبت دون شك عوامل اجتماعية واقتصادية دورها. لكن التفسيرات الاجتماعية والاقتصادية تبقى على السطح الخارجي للظواهر. أما النموذج «القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها» فينفذ إلى عمق البنية الداخلية غير المرئية من الخارج والتي لا يمكن معرفتها إلَّا بالدراسة المعمقة للمصادر وبمنتهى العناية ويلقي الضوء ليس فقط على فن الحوار والجدل والحيوية الكبيرة للتطور العام، بل وعلاوة على ذلك على جوانب كثيرة غير متوقعة للتشابك الواسع لتاريخ الثقافة الإسلامية. لنفكّر، مثلاً، بتطور الغزل، وبتحوير معاني المصطلحات المجازية، على سبيل المثال، التغزل بالخمر والعشق بالمفهوم الصوفي، أو بالتحول الوظيفي للموضوعات كلها مجالات

---

(1) Bürgel: Dogmatismus und Autonomie im wissenschaflichen Denken des islamischen Mittelaters.

لم تزل أبحاثها في بداياتها وعلى أي حال فإن الأهمية الأساسية للنموذج لا تفقد قيمتها في حال وجود حاجة للاستكمال. بل إنه يثبت كفاءته أيضاً وبالذات كبداية لتفسير ما يجري في الزمن الحاضر، كما تبيّن من الأمثلة القليلة التي ذكرناها في الفصل السابق. لكنه يثبت كفاءته أيضاً كبداية للمقارنة بين التاريخ الإسلامي والتاريخ المسيحي الغربي. وهذا ما سنقوم به بالخطوط العريضة في ما يلي:

2 - القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها في المجال المسيحي والمجال الإسلامي مقارنة

لقد بيّنت الأبحاث السابقة أن التطورات في الإسلام في مجال الثقافة والسياسة والمجتمع تحدث دوماً وأبداً تحت شعار «لا حول ولا قوة إلّا بالله». من هذا المركز تسعى الثقافة إلى إخضاع القدرات الأرضية للقدرة الإلهية. وهذا يؤدّي، في المجال السياسي، إلى التيوقراطية (السلطة الدينية) وممارسة العنف المبرر دينياً، وإلى توسع مشرّعن دينياً وإلى ممالك استعمارية إسلامية هائلة، وفي المجال الاجتماعي، إلى مجتمع منظم ثقافياً وشعائرياً لا يمكن أن يتمتع فيه بالعضوية الكاملة إلّا المسلمون، وإلى كبح حاد لقدرات المرأة عن طريق تحديد وضع اجتماعي لها وصفه حديث سابق بأنه «سجن». وفي مجال العلوم والفنون كان الهدف المنشود، والذي لم يتحقّق إلّا بعد مئات السنين، هو أيضاً اختراقها دينياً وبالتالي تغيير طابعها الوثني والتحدي الناتج عنه إلى مشاركة عن طريق الخضوع. كما أن تقديم القدرة الإلهية احتوى ضمناً اعتماد الصورة القرآنية للعالم التي كانت صورة إلهية سحرية.

ولّد التنازع بين القدرة الإلهية والقوة المستمدة في بادئ الأمر توتراً - مثمراً دون شكّ في أغلب الأحيان - وترك في كثير من المقاطع مجالاً حراً واسعاً جداً جعل من الممكن تحقيق ازدهار علمي إسلامي واسع النطاق. بعد تحقيق الهدف المنشود، أي بعد التخلص عن طريق الخضوع من كلّ عنصر تكمن فيه شبهة التحدي، بدأت حالة من الثبات، حالة التناضح الإسلامي. وهذا يعني في العلوم، على الأقل من وجهة النظر الأوروبية الهادفة إلى التقدم، ركوداً لا حركة فيه، ولكن هيمنة متزايدة باستمرار لتلك

العلوم الدينية الخالصة أو التي تتفق مع الصورة القرآنية السحرية للعالم التي أصبحت سائدة ألا وهي: العلوم السرية والأدب العجائبي.

أما في الفنون فقد أدّى تحقيق الهدف المنشود في ظلّ السحر «الحلال» بالذات إلى نتائج باهرة. أدت النبوءة الصوفية السحرية للفنان، بالنسبة للشاعر توثقت كفاية بأقوال الشعراء أنفسهم، ولكنها أيضاً قابلة للبرهنة بالنسبة للرسام والموسيقي، إلى فن إلهي سحري، أو، لكي نستعمل هنا تعبير شبينغلر مرة أخرى، إلى فن ذي «روح سحرية» تستند قدرته إلى انسجام راسخ في الكون يحاكي بصرياً أو صوتياً الأنظمة الكونية، سحر المشاركة، أي فن يتجلى فيه وجود القدرة الإلهية، ويتجلى فيه الجريان الإلهي كنشوة مكبوحة، كسكرة ناجمة عن الخضوع.

المعلومات التي عرضناها حتى الآن تفتح أمامنا إطلالة أبعد، إنها تقدّم لنا بعض العلامات المميزة الأساسية للتفريق بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي الغربي. ويظهر الفارق بين الفكرين في أسلوب تعامل كلّ منهما مع القدرات. ومن الممكن ذكر خمسة مجالات يكون فيها التعامل المسيحي مع القدرة مختلفاً عن التعامل الإسلامي معها، إذا ما اعتمدنا على أقوال وتصرفات النبيين عيسى ومحمد، فروق امّحت أو غُطيت، في كثير من الأحيان، نتيجة التطورات التاريخية، لكنها كانت دوماً وأبداً تستعيد تأثيرها وتصبح على المدى الطويل محددة للتاريخ.

1. يصف المسيح مملكته بأنها ليست من هذا العالم. وبذلك يكون قد تنازل عن السلطة التيوقراطية ولكن أيضاً، على سبيل المثال، عن الرقابة على العلوم والفنون. وهذه هي النواة الدينية لفصل الكنيسة عن الدولة، الذي مثّل بدوره الشرط الأهم لعلمنة الفن والعلم وبالتالي لتقدمهما. أما إقبال فيرى أن فصل الدين عن الدولة بالذات يمثّل الشرّ الأساسي لبلاد الغرب[1]، الأمر الذي يعدّ مبرراً من منظوره لأن الدولة العلمانية هي بالفعل المقدمة لنزع القدسية عن جميع جوانب الحياة العامة والخاصة، الأمر الذي يشكّل تبعات خطيرة ظاهرة اليوم.

---

(1) نفسها: Schimmel: Iqbals politisches Denken, in Mohammad Iqbal, 83 - 112.

2. حرّر المسيح أتباعه من قيود القانون اليهودي. وهو بذلك يلغي تلك البنية الهيكلية التي تمثل، كشرط للتقاليد ولجميع أشكال الرقابة الدينية أهم جانب من جوانب القدرة الإسلامية. بدلاً من التطبيق الحرفي للقوانين، يتعلق الأمر عند المسيح بالأخلاق الوجدانية التي لخصها المسيح بالقاعدة البسيطة ولكنها الصعبة التطبيق ألا وهي: أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك. يكمن في هذه العبارة، على المدى الطويل، أحد جذور حركة الإصلاح الديني وحركة التنوير، وكذلك تحرير الطبقات الاجتماعية والمرأة، ولكن أيضاً التقدم العلمي. إلّا أننا لا بد من أن نؤكد هنا أن الكنيسة الكاثوليكية على الأخص قد مارست بواسطة نظامها الرقابي الصارم، على مدى عدة قرون، ضغطاً، على الرغم من ذلك، لا يقل عن الضغط الذي مارسه حماة القدرة الإلهية الإسلامية، وكان لها، جزئياً، تأثير شالّ أكثر من أولئك.

3. تخلّى المسيح متعمّداً وبشكل قاطع حتى النهاية المريرة عن استعمال العنف لفرض تعاليمه. ولقد انتشرت المسيحية خلال الثلاث مئة عام الأولى دون عنف، فقط عن طريق التبشير، وهي نقطة تم إبرازها أيضاً في الخلاف الدائر بين المسيحيين الشرقيين والإسلام في العصر الوسيط[1] وأن يكون اللاعنف أيضاً قادراً وقوياً فهذا ما أثبتته المقاومة الخالية من العنف في وقتنا الحالي. ولقد اختبر الطاقة السياسية الكامنة فيه في الثلث الأول من القرن الماضي وبنجاح مهاتما غاندي فقد اتحد عنده المثل الأعلى «آهيمسا» الموجود في الديانات الهندية، وخاصة البوذية، مع أفكار تولستوي وموعظة الجبل لعيسى المسيح وثبتت فاعليته، مع خلفية مسيحية دون شكّ، بطريقة تنحبس لها الأنفاس وإلى هنا، إلى اللاعنف، تعود أيضاً جذور تأثير الأديرة المسيحية التي لم تكن كالمرابط الإسلامية حصوناً حدودية. وبينما تمّ الاستيلاء على كامل الأراضي الواسعة لإمبراطورية الخلافة وكذلك الإمبراطورية العثمانية والمغولية عن طريق الحرب، وحصل بيت المال في بادئ الأمر على ثروات

(1) Hunein Ueber Christentum.

هائلة كغنائم مما أدّى إلى تبذير للأموال لا حدود له، ولكن بعد ذلك افتقرت الإمبراطوريات وسقطت عندما لم يعد من الممكن احتلال أراض جديدة (ليس آخراً لأن الأراضي التي كانت توزع على المحاربين كانت قد نفدت ولأن هذا النظام الإسلامي لاستثمار الأرض أدّى شيئاً فشيئاً ولكن بصورة مؤكدة إلى تدمير الزراعة[1] نشأت في الغرب ـ بصرف النظر عن النشاطات الاستعمارية التي باركتها المسيحية ـ دول لم يكن بقاؤها يعتمد على الاحتلال وإنما على هيكلية تشكلت بظروف سلمية[2].

4. لم يعلّم المسيح الجبرية، أي إن كلّ شيء محدّد مسبقاً. وهذا يمس هنا مرة أخرى تطور العلم، وأيضاً حياة الفرد. ولقد لاحظ الأطباء العرب في العصر الوسيط التأثير السلبي للجبرية على الأخلاق الطبية. إذ إن هذه الفكرة تؤدي إلى انعدام المسؤولية، وكان لانتصار الأشعرية هنا، كما في نقاط أخرى، تأثير كبير لم يقدر بعد أبداً بحجمه الكامل[3].

5. المسيح يطرد الجن وينزع بذلك الأرضية لنشوء سحر ديني وحقق البساط الطائر بصنع الطائرة، والتموضع الثاني في الفيلم، والسحر الطلسم المؤذي في الأسلحة النارية والموجهة عن بُعد، على سبيل المثال لا الحصر. لكن جميع هذه الإنجازات اقترنت بصورة متزايدة من الشعار الشيطاني «ستصبحون مثل الله» أي التحدّي بدلاً من المشاركة، الأمر الذي بدأ المرء اليوم يرى عواقبه، لأن ثمار العنجهية الغربية تهدّد كوكبنا.

---

(1) هذه التطورات الاقتصادية ظاهرياً، لكنها في الحقيقة تطورات إسلامية بالغة الأهمية تم عرضها مؤخراً، للتاريخ العثماني ـ بصورة معبرة جداً ومقنعة في: Matuz: Das osmanische Reich

(2) الجملة القبيحة القائلة: «ما جئت لكي أجلب السلام وإنما السيف» تفقد قيمتها نهائياً كأساس لشرعنة العنف نتيجة مواقف المسيح الخالية من العنف لا بل وتضع علامة استفهام على صحتها. لكنها من الناحية التاريخية كانت كافية لإضفاء الشرعية ظاهرياً على عدد لا نهاية له من أفعال العنف التي مورست باسم المسيح.

(3) يعلّم بولس ـ مثل القرآن ـ الاصطفاء والفساد «Verworfenheit»، ولكن لم تشتق من هذه التعاليم قدرية التصرفات كما في الفقه الأشعري.

إلّا أن ما نبتغيه ليس الإيقاع بين دين وآخر أو بين ثقافة وأخرى. بل إن ما نتحدث عنه هو الثمن الذي سيدفعه كلّ منهما لكي يحقّق هدفه. فالإسلام حقّق المصالحة المنشودة بين القدرة الإلهية والمقدرة البشرية عن طريق الخضوع (الطوعي أو الإجباري بالقوة) للقدرة الإلهية الكلية، المشاركة في المقدس عن طريق التقديس والتي تبلغ ذروتها في حالة مثالية من الانسجام الداخلي والهدوء الساكن، في «السكينة» القرآنية و«التناظر» Symmetria اليوناني (باللغة العربية: «الاعتدال») وهذا ما يتجلى ليس فقط في الفن الإسلامي وإنما أيضاً في ذلك الوقار البطركي (الأبوي) الذي نقرؤه في شعر غوته تحت «الشرق الخالص» و«هواءه الأبوي». لكنه دفع ثمن ذلك بوضع قيود على العقل يمكن أن تصل إلى درجة نزع الأهلية أو الحجر، وبالانغماس في بحر من التأثير السحري لم يعد يسعى إلى التقدم والنظام السياسي المطابق له هو «الاستبداد الشرقي».

أما في الغرب فقد تحرّر العقل من قيود السحر حقاً وأتاح بذلك التقدّم الذي تجاوزت ديناميكيته جميع الحدود وكانت له تأثيرات متزايدة تنحبس لها الأنفاس، وهذا ليس فقط بالمعنى المجازي. لكن هذا التقدّم ترافق مع نزع القدسية عن كلّ شيء ومع تأنيب للضمير وقلق داخلي؛ طريق الموسيقى الغربية من السيطرة الكاملة للتناغم الصوتي الممتلئ بالهدوء الداخلي إلى سيطرة تنافر الأصوات الناجم عن قلق روحي لدى ممثلي «الموسيقى الجديدة»، من الموقف الديني كلياً إلى الموقف الدنيوي كلياً، لا بل إن موقف الفن الغربي الوثني الجديد بصورة عامة هو مؤشّر غني بالدلائل. لقد هُزم العقل المستقل أمام إغواء العنجهية، وسقطت الروح أمام المادة، وكانت النتيجة المذاهب المفسدة المعروفة في التاريخ الأوروبي الحديث، وأيضاً الحروب الإجرامية المدمرة. لأن مملكة المسيح لم تكن تريد أن تكون «من هذا العالم»، سقط هذا العالم في حفرة البعد عن الله.

يجب ألا نستنتج مما قلناه آنفاً أننا نوافق هنا على تعامل الإسلام مع المقدرة بشكل عام. فقد أبدينا مراراً وتكراراً تحفظاتنا في الفصول المنفردة ثم فيما بعد في ملاحظاتنا الختامية بمنتهى الصراحة والوضوح. ولكن أردنا أن نبيّن أن التعامل مع القوة قد حدّد مسيرة التاريخ وأثّر على تفتح الثقافة، وهو بالتالي ذو أهمية

حاسمة بالنسبة لمستقبل البشرية. وكما يبدو لي دخلت كلا الثقافتين في تعاملهما المختلف مع القوة في زقاق مغلق وعليهما، كما على البشرية بصورة عامة، البحث عن طريق جديد وسط، ليس ببساطة تلك الـ «Aurea Media» التي كان العصر القديم ينصح بها وكان الإسلام يقدرها[1]، وإنما عن ذلك المعبر الذي يوصلنا إلى ضفاف ذات مستقبل واعد، وهو المعبر الوحيد الذي لم يزل ممكناً، بين «سكيلّا وخاربديس» أي بين خطرين، خطر «سكيلّا» أي ثقافة دينية متقادمة تشل التطور، وخطر «خاربديس» أي وثنية هدامة لا ضابط لها متحررة من كلّ قيد. كلا الثقافتين يمكن أن تتعلم كلّ منهما من الأخرى كيف تتعامل بأفضل شكل مع قدرات العالم، مع قدرات الوجود الأرضي. يمكن أن يتعلم العالم الغربي من الإسلام، السعي إلى الانسجام والقناعة وأيضاً تقديس أحداث حياتية وأفعال هامة (على الرغم من أن كلّ هذا يمكن أيضاً دون شك أخذه من التراث المسيحي). والإسلام بدوره يمكن أن يتعلم من الإنجيل، وأيضاً دون شك من تقاليده الصوفية الخاصة، كثيراً من الأمور الهامة ومنها مثلاً القبول بحرية أوسع تجاه القانون والتخلي عن استعمال القوة ـ الأمر الذي كثيراً ما تنساه، للأسف، المسيحية أيضاً ـ «في سبيل الله»، الأمر الذي سيعني بالضرورة التخلي عن تقسيم العالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» التي يجب إخضاعها، ثم التخلي أيضاً عن «دولة الشريعة» مع ما تتضمنه من عدم مساواة بين المسلمين وغير المسلمين.

يجب وضع ميثاق مشترك لحقوق الإنسان ـ الميثاق الحالي لم توقعه حتى الآن البلدان الإسلامية ـ يتضمن رفضاً قاطعاً لاضطهاد أصحاب المعتقدات الأخرى، وكلّ عقوبة تستند إلى مخالفة أخلاقية حصراً، وفرض عقوبة لأسباب مذهبية وعلى الأخص فرض عقوبة الإعدام على الارتداد عن الدين (الإسلامي)، واعتبار جميع هذه العقوبات انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان، كما وينبغي التخلي أيضاً عن الادعاء بأن هذا الدين أو ذاك هو الدين الوحيد الحقيقي والصحيح والخالي من الأخطاء والانحرافات والتزوير والتزييف، وأنه ببساطة النظام الكامل الصالح للمجتمع الحاضر ولمجتمع

---

(1) «خير الأمور أوسطها» عبارة تتكرر كثيراً وتنسب إلى شخصيات يونانية وإلى النبي محمد أيضاً.

المستقبل، لأن مثل هذا الادعاء ليس له ما يبرّره تاريخياً في أي من الأديان القائمة ولأنه لن يؤدي في المستقبل إلّا إلى نزاعات وصراعات جديدة. أي إنه ينبغي أن يكون الهدف بالنسبة إلى كلا الثقافتين وإلى البشرية جمعاء إعادة النظر في العلاقة بين القدرة الإلهية والقدرات البشرية على صعيد الفرد والجماعة على حدّ سواء، والبحث عن حلول مخلصة وصادقة.

انتهى

فهرس الآيات القرآنية

﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين * فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾	35 ـ 36	216، 422، 423
﴿فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم﴾	59	50
﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾	60	65
﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾	62	232
﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾	102	296، 297، 352
﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾	106	165
﴿ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾	107	81
﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾	115	489
﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير﴾	120	81
﴿ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾	129	103
﴿المسجد الحرام﴾	144	50
﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾	151	103

87	152	﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾
275	164	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾
458	165	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾
52، 329	178 ـ 179	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
274، 282	184	﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾
82	186	﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾
77	187	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾
65	191	﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾
50	194	﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ﴾
281، 457	195	﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾
274، 282	196	﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾
329	201	﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾
82	214	﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾
125، 129	217	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

145 ،82	28	﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾
72	32	﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾
329	37	﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ ﴾
424 ،83	46 – 45	﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴾
424	54	﴿ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾
457	76	﴿ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾
457	146	﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴾
457	159	﴿ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾
394 ،185	191	﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
		سورة النساء
،419 ،147 ،52 420	3	﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾
290	7 – 6	﴿ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾
421 ،420	12 – 11	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾

421	19	﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾
420	20	﴿وَإِنۡ أَرَدتُّمُ ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔا﴾
281	29	﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾
422	32	﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَ﴾
419	34	﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾
421	35	﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا﴾
274 ،166	43	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ... وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾
51	46	﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِ﴾
119 ،72	59	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾
245	75	﴿ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾
65	89	﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾
72	91	﴿سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾
274	102	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡ﴾
153	115	﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾
419	129	﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
﴿بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾	54	458
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	69	232
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾	90 ـ 91	166، 409
﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾	110	469
﴿يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ﴾	116	145
﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾	117	239

سورة الأنعام

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾	32	186
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾	38	84
﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾	73	377
﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾	76	308
﴿أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾	92	61
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾	112	249

سورة الأعراف

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾	31	280، 281، 283
﴿كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾	43	248
﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾	108	64

﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل ﴾	157	51
﴿ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ﴾	158	61
﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ﴾	180	66
﴿ أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾	185	226

سورة الأنفال

﴿ إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين ﴾	9	62، 63
﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا إن الله سميع عليم ﴾	17	72، 134، 172، 173
﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾	22	72، 186
﴿ ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ﴾	30	69، 424
﴿ وأطيعوا الله ورسوله ﴾	46	61
﴿ إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ﴾	49	273
﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾	67	61

سورة التوبة

﴿ براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين * فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين * وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم * إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين * فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴾	1 ـ 5	128

﴿ويشف صدور قوم مؤمنين﴾	14	273
﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان﴾	23	82
﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون * اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون * يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾	30 _ 32	145، 469
﴿فأنزل الله سكينته عليه﴾	40	452
﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾	71	82
﴿يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله فإن يتوبوا يك خيرا لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذابا أليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير﴾	74	82
﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج﴾	91	274
﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون * وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾	124 _ 125	71، 72، 273
سورة يونس		
﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض﴾	14	73
﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور﴾	57	274
﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾	62	82
سورة هود		
﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين﴾	96	64

الآية	رقمها	الصفحة
سورة يوسف		
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	2	160
﴿إِذْ قَالُوا۟ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾	8	108
﴿قَالُوا۟ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾	14	108
﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾	18	329، 330
﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾	28	424
﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾	30	461
﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾	31	391
﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۞ فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾	33 ـ 34	424
سورة الرعد		
﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾	13	289
﴿فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾	24	359
﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾	37	160
سورة إبراهيم		
﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ۞ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۞ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾	32 ـ 34	74

﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	36	239
سورة الحجر		
﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾	77	338
سورة النحل		
﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾	6	329
﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	12	64
﴿وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾	15	291
﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	67	166
﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾	69	274
﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾	71	52
﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾	103	160
﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	125	226
سورة الإسراء		
﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	1	474، 476
﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾	16	111
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾	33	136
﴿وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾	44	289
﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾	82	274

الآية	رقمها	الصفحة
﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾	88	474
﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾	125	65
سورة الكهف		
﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما * ... وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾	82 _ 65	57
﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾	110	62، 473
سورة مريم		
﴿واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقا نبيا * ورفعناه مكانا عليا﴾	57 _ 56	57، 315
﴿ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا﴾	72	238
﴿لقد أحصاهم وعدهم عدا﴾	94	185
سورة طه		
﴿فألقاها فإذا هي حية تسعى * قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى * واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى﴾	22 _ 20	64
﴿وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا﴾	113	160
﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما * وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى * فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى * إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى * وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى * فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى * فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى * قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾	123 _ 115	216، 423

الآية	رقمها	الصفحة
سورة النور		
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	2	76، 77
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾	4	425
﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	11	108
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	35	215، 452
﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ... وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾	40	246، 452
﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾	50	273
﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾	61	274، 360
سورة الفرقان		
﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾	44	222
سورة الشعراء		
﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	8	338
﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾	32	64
﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ * وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ * وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾	63 ـ 68	65
﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾	80	273
﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾	107 ـ 108	72، 339
﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾	126	345
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	195	160

الآية	رقمها	الصفحة
﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين * تنزل على كل أفاك أثيم * يلقون السمع وأكثرهم كاذبون * والشعراء يتبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل واد يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾	227 _ 221	341
سورة النمل		
﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء﴾	12	468
﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون * حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون * فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين * وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين * فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين﴾	22 _ 17	،455 _ 454 468
﴿قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين * قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين * قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي﴾	40 _ 38	174
﴿وأسلمت مع سليمان﴾	44	424
﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء﴾	62	283
سورة القصص		
﴿وقالت امرأت فرعون قرت عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وهم لا يشعرون﴾	9	423
﴿من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة﴾	30	246
﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾	32	64

﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾	68	250
﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾	76	108
سورة الروم		
﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	28	52
سورة لقمان		
﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾	19	378
﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾	27	158 ،157
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَأَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا * قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا * وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا * ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا * كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا * ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا * قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا * قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا * آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا * فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا * قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾	98 – 83	56 – 55
سورة الأحزاب		
﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾	4	426
﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾	6	428

﴿والذين في قلوبهم مرض﴾	12	273
﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾	21	62، 103، 168
﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا * وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما * يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا * ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما * يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا * وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا * واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفا خبيرا﴾	28 ـ 34	273، 330، 418، 425، 427، 428
﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما﴾	35	422
﴿وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا * ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا * الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله وكفى بالله حسيبا * ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾	37 ـ 40	51، 426
﴿شاهدا ومبشرا ونذيرا * وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا﴾	45 ـ 46	61، 452، 469
﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا﴾	52	329، 427
﴿من وراء حجاب﴾	53	433

﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾	60	273
سورة سبأ		
﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾	13	410
سورة فاطر		
﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾	1	378
﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾	41	407
سورة يس		
﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾	83 _ 77	199
سورة الصافات		
﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾	10 _ 7	75
سورة ص		
﴿خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾	26	73
سورة الزمر		
﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾	28	161
﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾	75	235
سورة غافر		
﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾	8 _ 7	422

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾	64	78
سورة فصلت		
﴿كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾	3	161
﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾	44	274
سورة الشورى		
﴿له ما في السماوات وما في الأرض وهو العلي العظيم﴾	4	150
﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير﴾	7	161
سورة الزخرف		
﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾	3	161
سورة الجاثية		
﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾	24	124
سورة الأحقاف		
﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين * قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم * يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم﴾	29 – 31	75
سورة محمد		
﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء﴾	4	65
﴿رأيت الذين في قلوبهم مرض﴾	20	273
﴿أم حسب الذين في قلوبهم مرض﴾	29	273
﴿أطيعوا الله﴾	33	72
سورة الفتح		
﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ولله جنود السماوات والأرض وكان الله عليما حكيما﴾	4	121، 451، 452

سورة الحجرات		
﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾	9	136
سورة ق		
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾	16	83، 452، 489
﴿سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ﴾	19	134
سورة النجم		
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾	4	101
﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾	9	474، 484
﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾	10	474
﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾	14	353
﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّـٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۞ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾	19 ـ 20	61
﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۞ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾	21 ـ 22	61
سورة الرحمن		
﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾	6	199
﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾	16	339
﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾	26 ـ 27	66، 489
سورة الواقعة		
﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾	11	83
﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾	88	83
سورة الحشر		
﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾	2	226
﴿ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾	6	65

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾	23	66
﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾	24	289 ،78
سورة الحديد		
﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾	1	289
﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	3	294
سورة الممتحنة		
﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ ﴾	4	62
﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾	6	62
سورة الصف		
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴾	4	457
﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾	6	51
﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾	8	469
سورة الطلاق		
﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا ﴾	4	422 _ 421
﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴾	6	422
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴾	12	291 ،289

الآية	رقمها	الصفحة
سورة التحريم		
﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم * قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم والله مولاكم وهو العليم الحكيم * وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير * إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير * عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا﴾	5 ـ 1	427
﴿ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأت نوح وامرأت لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين * وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأت فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين * ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين﴾	12 ـ 10	428 ،423
سورة الحاقة		
﴿والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾	17	216
سورة الجن		
﴿وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا * وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا﴾	9 ـ 8	289
﴿وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا﴾	28	185
سورة المزمل		
﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا﴾	10	330
﴿علم أن سيكون منكم مرضى﴾	20	274
سورة المدثر		
﴿فإذا نقر في الناقور﴾	8	377
﴿وليقول الذين في قلوبهم مرض﴾	31	273

الآية	رقمها	الصفحة
سورة القيامة		
﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾	16	101
سورة المرسلات		
﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾	15، 19، 24	339
سورة التكوير		
﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾	23	474
سورة الضحى		
﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ * فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾	1 ـ 11	60
سورة العلق		
﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾	1 ـ 5	157، 405
﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾	19	83
سورة القدر		
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ * لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ * سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾	1 ـ 5	331، 438
سورة الهمزة		
﴿ٱلْحُطَمَةُ * نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ * ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾	5 ـ 7	238
سورة الفلق		
﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾	3 ـ 4	76، 297، 428

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

ز

س

ش

ص

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس البلدان

ت

ث

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

فهرس الشعوب والقبائل والجماعات

أ

ب

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

Johann Christoph BÜRGEL - Curriculum vitae

1931,	September 16, born in Gottesberg, Silesia (then a German province but incorporated with Poland after the Second World War), son of a pastor.
1952	Graduation from gymnasium ("Abitur") and enrolment at the J. W. Goethe University at Frankfurt am Main, general orientation, one year course in protestant church music and organ-playing, basic organist and choir-master diploma.
1953-4	Medical studies
1954-60	Islamic studies at Frankfurt am Main, Ankara, Bonn, Göttingen with Albert Dietrich, Hellmut Ritter, Annemarie Schimmel, Rudolf Sellheim, Otto Spies a. o.
1956-7	Islamic and Turkish studies at Ankara, teacher of German at the German Library there.
1960	PhD in Göttingen, Georg August University - thesis on the court correspondence of 'Adud ad-Daula (see bibliography).
1960-69	Assistent to Prof. A. Dietrich at the Seminar of Arabic Studies, Göttingen.
1964	Official guide and interpreter for a group of four Persian journalists invited by the GFR during a ten days information tour.
1969	Habilitation (inauguration of university teaching career) with dissertation entitled "Studien zum ärztlichen Leben und Denken im arabischen Mittelalter", dealing with the anthropology of the healing art in Medieval Islam (750 pages type-script, unpublished)
1969	Lecture trip organized by the Goethe Institute, Munich, with lectures in Arabic at universities, Goethe Institutes and other educational institutions in Rabat, Casablanca, Fes, Tanger, Algier, Oran, Tunis, Sousse, Tripoli, Khartum, Cairo, Assiut, Alexandria.
1970	Invitation to Bonn to succeed professor Otto Spies on his retirement (chair of Oriental studies), negotiation with the government of Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf, decision for Bern..
1970	Invitation to occupy the recently founded chair of Islamic studies at the university of Bern (coordination with Fribourg).
1970	April 1, appointment at Bern and Fribourg.

1971 Lecture trip organized by the Goethe Institute, Munich, with lectures in Persian in Teheran and Kabul, lectures in English in Peshawar, Lahore, Islamabad, Karachi, Hyderabad/Sind.

1971 Invited participant in a symposium on Asian medical systems, organized at Burg Wartenstein, Austria, by the Wenner Gren Fondation for Anthropological Research, USA.

1972 Invitation from the Polish Academy of Sciences, Oriental Branch, lecture in Polish at Cracow.

1973 Invited participant at the International Biruni Congresses held at Teheran and at Karachi, papers in English.

1973 Invited participant at Arabic dialogue on «Change and Continuity in Islamic Culture», organized in Fes by the Goethe Institute, Casablanca.

1974 Invited participant at Rumi Congress in Kabul, paper in Persian (Ham-âhangî-yi lafz u ma'nî dar ghazalhâ-yi Rûmî) «The correspondence between sound and meaning in the ghazals of Rumi».

1975 Invited participant at international symposium on anthropolgy of medicine, organized by the Institut für Historische Anthropologie in Freiburg, GFR; lecture.

1976 (spring) Invited participant at the Convegno Internazionale sulla poesia di Hafez, organized by the Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, with lecture in French.

1976 (December) Invited participant at the Second International Rumi Seminar in Konya, organized by the Tourist Association of Konya and the Foreign Ministry of Turkey, with papers in English and Turkish.

1977 (May) Invited participant at the Sixth Levi Della Vida Conference at the University of California, Los Angeles, with lecture in English "Love, Lust and Longing: Eroticism as Reflected in Early Islamic Sources." Lectures at Harvard and Delaware Universities.

1977 (September) Invited participant at an International Colloquium on Biology, Society and History of Islam, organized by the University of Pennsylvania, Philadelphia, with paper in English. Lectures at Yale and Chicago Universities.

1977 (October) Invited participant at the International Seminar on the Persian poet Sana'i (celebration of the 900th anniversary of his birth) in Kabul, Afghanistan, with lecture in Persian ('Ulûm dar Sair ul-'ibad-i Sanâ'î) "The Natural Sciences in Sanâ'î's Sair ul-'ibâd.

1977 (December) Invited participant at the International Iqbal Congress at Lahore, Pakistan (100th anniversary of his birth) paper in English, recipient of Iqbal medal.

1978 (May) Invited participant at "Conference on Islam in South Asia", organized by McGill University, Montreal, Canada, English paper on Iqbal.

1978 invited participant at International Congress on Arabic Music in Baghdad, paper in Arabic on "Musicotherapy in the Islamic Middle Ages".

1978 Official invitation to the Third International Seminar on Djalaluddin Rumi in Konya, Turkey, which prevented from attending. Paper in German and Turkish, sent and published in the proceedings.

1979 Official invitation to the International Congress on the History and Philosophy of Science, organized by the Hamdard National Foundation at Islamabad, prevented from attending, sent paper in English.

1979 Official invitation to the first Congress of IASTAM (International Association for the Study of Traditional Asian Medicine) in Canberra, prevented from attending. Paper in English sent. Nomination in absentia to the Council of the Association.

1979 Invited participant at a «Colloque sur la répétition dans la musique», organized by the Maison de la culture at Rennes, France.

1980 Organization of First International Bern Seminar on Contemporary Literature in Islamic Countries (topic: the concept of fate), sponsored by the Swiss Society of Humanities, papers published at Peter Lang›s, Bern, 1983.

1981 (March) Invited participant at a Muslim-Christian dialogue held at Bonn, organized by the Konrad Adenauer Foundation.

1981 (July) Co-examiner of a doctoral thesis at Durham (with professor Bagley). Private participant in meeting of Arabists dealing with classical Arabic poetry at Cambridge.

1982 (24th - 29th May) Invited participant in the IIIe Rencontre Islamo-Chrétienne organized by the Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales at the University of Tunis, paper in French on violence and non-violence in Islam.

1982 (December) Invited participant at the International Seminar on Jalaluddin Rumi in Konya, Turkey.

1983 (February) Invited participant at a Christian-Muslim dialogue held at Yaounde, Cameroon, organized by the Adenauer Foundation.

1983 (March) Invited participant (Swiss Representative) at the Millenary of al-Azhar Mosque and University in Cairo.

1983 (April) Personal invitation from the Tunisian Ministry of Culture to spend one week in Tunisia, studying cultural life, and making contacts with writers, journalists and professors; lectures and interviews in Arabic and French.

1983 (May) Recipient of the Friedrich Rückert Award given by the town of Schweinfurt, GFR.

1983 (June) Invited participant in a meeting of specialists of Iranian studies in Rome to found the Societas Iranlogica Europea and to report on the state of research in the field; lecture "Etat de la recherche dans le domaine de la littérature persane".

1983 (July) Organization of Second International Bern Symposium on Contemporary Literature in Islamic Countries (topic: Islam as mirrored in that literature), sponsored by the Beer-Brawand Foundation, papers published at Brill, Leiden, 1985.

1983 (September) Invited participant at a symposium on comparative medicine, East and West, held at the Fuji Institute for Education and Training near Mishima, organized by the Japanese Society for the History of Medicine, with paper in English.

1984 Invitation to lecture during the bicentenary celebration of the Asiatic Society of Bengal in Calcutta, prevented from attending.

1984 (March) Invited participant in the First International Symposium on the Baha'i Faith and Islam held at McGill University, Montreal, with lecture "The Baha'i Attitude Towards Peace and its Christian and Islamic Background." Lecture on Prophetic medicine in the Department of Humanities and Social Studies in Medicine, Montreal; lecture at the Kevorkian Center of Near Eastern Studies, New York on "Non-violence in Islam".

1984 (November) Invited participant at a colloquium on medieval "Frauenlied" (women's songs), organized by the Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters (Study Centre for Medieval European Lyrics) at the University of Mannheim, GFR; lecture.

1984 (December) Invited participant at an International colloquium on "Arabic Science and Medicine 750=1950", organized by the Wellcome Institute for the History of Medicine and the League of Arabic States in London, lecture on "Some social and cultural implications of the occult sciences in medieval Islam".

1985 (March) Hagop Kevorkian Lectureship at New York University (four lectures on Islamic art and aesthetics); lectures at Yale, Princeton, University of Chicago.

1985 (April) Invited participant at a round table about the Tunisian writer Mahmud al-Mis`adi, organized by the Ministry of Cultural Affairs of Tunisia and broadcast by the Tunisian TV.

1985 (June) Lecture at the Wellcome Institute for the History of Medicine,

London; two lectures at the Ismaili Institute of Islamic Studies; co-examiner of a doctoral dissertation (F. Keshwaraz, Catalogue of the Persian medical manuscripts in the Wellcome Library) at SOAS, London.

1985	(November) Lecture in a symposium on "Mystik in Ost und West", organized at Bern University by the Swiss Society of Asian Studies.
1985	(November) Invited participant at a colloquium on "Literarische Schönheitsbeschreibungen" (Literary descriptions of beauty), organized by the Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters, University of Mannheim; lecture.
1986	Invited to lecture at the University of Texas at Austin in a Seminar on Middle Eastern Literatures (Edebiyat Group) and on the occasion of the 25th anniversary of the Center for Middle Eastern Studies there; prevented from attending, lectures sent.
1986	(May) Lecture "Muhammad oder Galen? Das Doppelgesicht der Heilkunst in der islamischen Kultur» (Muhammad or Galen. The double face of the healing Art in Islam) in a series "Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft" (Wissenschaftshistorisches Kolloquium), organized by the University of Zürich and the Federal Technical High School, Zürich.
1986	(July-August) Fellowship of two months granted by the Wellcome Institute for the History of Medicine to finish the edition of Adab at-tabib, a tenth century Arabic text on medical education and ethics.
1986	(November) Invited participant in a colloquium on "Liebe als Krankheit" (love as disease), organized by the Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters, Mannheim; lecture.
1987	(May) Invited participant at the Eleventh Giorgio Levi Della Vida Conference on Islamic Studies, University of California, Los Angeles (topic: The Heritage of Rumi), with lecture on "Some Formal Aspects of the Ghazal Poetry of Rumi".
1987	(July), Invited participant at a symposium on «Die menschliche Person im islamischen Denken - Geschichte und Gegenwart eines Konzepts» (The human personality - past and present of a concept), organized by the Wissenschaftskolleg zu Berlin; lecture: «Die Frau als Person im epischen Werk des persischen Dichters Nizami.» (Female "persons" in the epic work of the Persian poet Nizami)
1987	(September) First European Conference of Iranian Studies, organized in Turin by the Societas Iranologica Europea; paper on "Humay and Humayun, a medieval Persian romance".
1987	(October) Invited participant at an interdisciplinary colloquium on "The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzân",

organized by the Wellcome Institute for the History of Medicine (Lawrence Conrad), London; lecture "Symbols and Hints. Some considerations concerning the meaning of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân".

1987 (November) Invited participant at the First International Johann-Wilhelm-Fück Symposium on Arabic and Islamic Studies, organized by the Institute of Arabic studies, Martin Luther University, Halle, GDR; paper: "Profanisierung sakraler Texte als Stilmittel in klassischer arabischer Dichtung" (Profane use of sacred texts as a stylistic means in Medieval Arabic poetry).

1987 (November) Two lectures at the University of Warsaw, one in English, one in Polish.

1987 (November) Invited participant at a colloquium on "The Representation of Nature in Lyrics", organized by the Forschungsstelle für Lyrik des Europäischen Mittelalters, Mannheim; lecture.

1988 (January) Lecture on "Symmetrie als Strukturelement in der islamischen Miniatur" at the Rietberg Museum, Zürich.

1988 (February) Lecture on "Influences arabes sur la littérature européenne" at the Collège d'Europe, Brügge, in a series of lectures on mutual cultural influences between Islam and Europe, organized by the Vlaams-Arabische Vereniging, and a lecture on "Frauenlieddichtung im arabischen Mittelalter" at the University of Loewen.

1988 (July) Invited participant at an interdisciplinary colloquium on Friedrich Rückert, at the Friedrich Alexander University, Erlangen-Nürnberg, paper on Rückert's translations of Hafiz' ghazals.

1988 (August) Paper in a panel on medieval Islamic literature, organized by Dr. J. S. Meisami, Oxford, during the ICLA[1] Congress at Munich.

1988 (October) Lecture on Hafiz in Hamburg, organized by the University Institute of Iranian studies and the Persian-German Association.

1988 (November) Invited participant at the International Congress on Hafiz in Shiraz, in memory of the 600th anniversary of his death, organized by the Iranian UNESCO Commission, with lecture Az `ishq be-`ishq "From Love to Love" (Various meanings of "love" in the poetry of H.) and several interviews for television, radio and various journals, all in Persian.

1988 (November) Invited participant at a "Table ronde sur Hafez" at Paris, organized by the Persian commission at the UNESCO.

---

(1) International Comparative Literature Association

1988 (December) Hafiz-Symposium at the University of Strasbourg, lecture in French.

1989 (January) Hafiz-Symposium at the University of Bamberg, lecture on "Goethe und Hafis."

1989 (April) Lecture on "Frauengestalten in der Epik Nizamis" ("Women in the Epics of the Persian Poet Nizami") at the University of Hamburg.

1989 (April) one week visiting scholar at the Institut für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften in Frankfurt am Main

1989 (May) Organization of International Hafiz Symposium at the University of Bern, sponsored by the Collegium Generale, lecture on "Goethe und Hafis".

1989 (June/July) 3 weeks stay as visiting scholar at Wolfsohn College, Oxford.

1989 (June) Paper on "Self-Representation of a Medieval Persian Poet - Nizami" during the triennial BCLA Congress at Leicester.

1989 (July) Paper on "The Contest of the Philosophers in Nizami's Makhzan ul-Asrâr and Iskandarnâmeh" during the annual BRISMES meeting in Durham.

1989 (July) Lecture in Arabic on "The Divinisation of Women in Classical Arabic Poetry" (ta'lîh al-mar'a fî sh-shi'r al-'arabî al-qadîm) before the Arabic Club of London (an-nâdî al-'arabî)

1989 (October) German Lecture in a symposium of the "Academy of the Protestant Church of Baden" at Herrenalb on "Belief, Health, Disease and Healing in Islam".

1989 (December), Lecture at the University of Mannheim (Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters), given in a series on homoeroticism: «Abglanz Gottes oder Schlinge Satans- Homophilie im islamischen Mittelalter.» (Divine Reflection or Satanic Snare? – Homophily in the Islamic Middle Ages")

1989 (December) Organization of Third International Bern Symposium on Contemporary Literature in Islamic Countries (topic: History and social change in contemporary drama of the Islamic world), sponsored by the Beer-Brawand Foundation, lecture on "Gesichter religiöser Macht. Osmanische Geschichte in einigen modernen türkischen Dramen." (Faces of Divine Power – Ottoman history as reflected in some contemporary Turkish plays).

1990 (January), Lecture at the Centre of Middle Eastern Studies of Cambridge on "Some Formal Aspects in the Ghazal Poetry of Jalaluddin Rumi"

1990 (July) Organization of an international symposium to celebrate the 20th anniversary of my chair and the foundation of the Institute: "Gott ist schön

und liebt die Schönheit - Mystik und Aesthetik im Islam" ("God is beautiful and loves beauty - mysticism and aesthetics in Islam"), sponsored by the Swiss Academy of Humanities and the "Hochschulrat der Universität Fribourg", lecture on "Ekstase und Ordnung in den islamischen Künsten." (Ecstasy and order in Islamic art)

1990 (October) Invited participant at symposium "The Iconography of Islamic Art", University of Edinburgh, paper on "Ecstasy and Control: Two dominant elements in Islamic art."

1990 (October) Lecture at the Oriental Institute, Oxford, "Ambiguity - The Difficulty of Understanding Hafiz".

1990 (December) Invited participant at SOAS conference "The Legacy of Medieval Persian Sufism", paper on "Ecstasy and Control in the Ghazal Poetry of Jalaluddin Rumi".

1991 (January) Lecture at the Amerika-Instut Heidelberg on Goethe and Hafiz.

1991 (January) Lecture at the University of Mannheim (Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters) on "Prayer Lyrics in Islam."

1991 (March) Introduction to a celebration of the Turkish poet Yunus Emre (who was elected "Man of the Year" by the UNESCO) in Bregenz, Austria, braodcast by the Austrian radio.

1991 (April) Participation in the Deutscher Orientalistentag at Munich.

1991 (April) Invited participant at a colloquium "New Approaches in the Study of Islamic Literature" organized by the Department of Near Eastern Studies of the Washington University St. Louis, Missouri. Lecture on "Women Between Virtue and Viciousness in Early Islamic Sources" at Princeton and Austin.

1991 (April) Lecture at the Centre Catholique d'Etudes in Geneva «La mystique musulmane: Un pont ouvert à la rencontre inter-religieuse?» (Mysticism, an open bridge for the encounter of religions?)

1991 (June) Invited participant in a symposium on Andalusian culture connected with the inauguration of the Zafra House for Culture (a restored Arabic villa of the 14th century) organized by PROTA and financed by the Agha Khan Fund for Culture.

1991 (June) Invited participant in a symposium on Yunus Emre, organized by the Austrian UNESCO Commission and the Turkish Embassy at Vienna.

1991 (August) Lecture at Schloß Elmau (Bavarian castle and hotel with cultural program), "Goethe und Hafis".

1991 (October) Lecture at the Wellcome Unit for the History of Medicine at the University of Oxford on "The Resuscitation of a seemingly dead person in the Islamic Middle Ages".

1991 (November) Lecture at the University of Mannheim (Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters) on "War and Peace in Islamic Panegyrics."

1991-1992 (winter term) Organization, with Professors C. Genequand (Geneva) and J. Waardenburg (Lausanne), of a "III. Cycle" lectureship, comprising eight weekends with lectures given at the universities of Bern, Fribourg, Geneva and Lausanne alternatively, by scholars coming from Australia, West and East Germany, England, France, Italy, the Soviet Union.

1991 (December) Lecture on the picture of the Zoroastrians in Medieval Islamic Sources in a Colloquium "Islam and the other Religions" organized by J. Waardenburg.

1992 (January) Organization, with Prof. Margaret Bridges, Bern (Medieval English Literature), of a Symposium "The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great", lecture "Krieg und Frieden in Nizamis Alexanderbuch. (War and peace in Nizami's Alexander epic)

1992 (April) Invited participant in a symposium "Journées d'Etudes - Nezami", organized by the Département d'Etudes Persanes of the University of Strasbourg, France, lecture on the Iskandarname of Nizami: "Alexandre conquérant, philosophe et prophète dans l'épopée de Nezami".

1992 (April) Invited participant in a symposium "Die Gesichter des Islam", organized by the Evgl. Akademie Baden in Herrenalb, lecture «Nicht nur 1001 Nacht. Islambilder in zeitgenössischer islamischer Belletristik» (Not just 1001 Nights. Images of Islam in contemporary Islamic belles-lettres)

1992 (May) Laudatory Speech on Prof. A. Schimmel at a celebration of her 70th birthday, organized by the University of Bonn.

1992 (June) Invited participant in the symposium "Rezeption in der islamischen Kunst", organized by the Institut für Orientalistik, Otto-Friedrich Universität, Bamberg (Dr. Barbara Finster), lecture with slides "Verwehrter Einlaß. Ein Motiv der persischen Epik und seine ikonographische Gestaltung." (Refused entrance – a motif from Persian epic poetry and its iconographic representations)

1992 (September) Invited participant in "The Fourth Meeting of the Persian Society of Literature and Art" (Anjuman-i adab u hunar), at the Academy Landegg, near Rorschach, lecture in Persian on ecstasy and control in Islamic art, with slides.

1992 (October) Invited participant in the "Fourth International Symposium on Human Rights", organized by the Hanns Seidel Foundation, Munich. Lecture on "Human Rights and Islam".

1992 (November) Invited participant (discussant) in a Symposium on "The Resurgence of Islam and South-East Europe", organized in Strasbourg by the Association of Austrian Industrials and the Ludwig Boltzmann Institute, Vienna.

1992 (December) Lecture on Das Friedenskonzept der Bahâ'î-Religion (The Bahâ'î concept of peace) within a lecture series on the Bahâ'î-religion, organized by the University of Bonn (Studium Universale)

1993 (January) Guest of the University of Warsaw and its Institute of Arabic Studies, Lecture on Ecstasy and Control and Co-examiner of the habilitation of Dr. Eva Machut-Mendecka (thesis on Contemporary Arabic Drama "Glowne kierunki rozwojowe dramaturgii arabskiej"[Main Directions of Development in Arabic Drama]).

1993 (March) Lecture "Ekstase und Ordnung" at the University of Würzburg.

1993 (March), 20-min. Interview on my book "Allmacht und Mächtigkeit" for the Bavarian broadcast station.

1993 (March) Lecture "Ekstase und Ordnung" at Schloß Zeilitzheim near Volkach, Northern Bavaria, a castle with a cultural program

1993 (March) Lecture on the ghazal at Schloß Friesenhausen, a castle with a cultural program, organizied by the Volkshochschule (Adults College) Haßfurt in Northern Bavaria.

1993 (March) Lecture "Allmacht und Mächtigkeit" ("Omnipotence and the Potencies") in Sursee, Kanton of Lucerne, organized by the Town Archive.

1993 (April) Lecture in Thun, in a Seminar on Fundamentalism, organized by the Schweizer. Berufspädagogisches Institut: «Islam als Bedrohung? Radikale Strömungen im Islam». (Islam – a Threat? Radical Movements in Islam)

1993 (April) Lecture at the Centre de traduction littéraire, University of Lausanne (Prof. Lenschen) on the ghazal in German literature.

1993 (May) Invited participant at a meeting "Europa und die islamische Kultur" organized by the AEGEE of the University of Cologne, lecture "Allmacht und Mächtigkeit", Panel "Ecstasy and Order", Statement in the Panel "The Roles of Christianity and Islam within Society.".

1993 (June) Lecture at the C.G. Jung Institut, Küsnacht, on "Ekstase und Ordnung".

1993 (July) Invited participant at the Congress "Die Welt der Weltbilder" (The World of worldviews), organised by the Institut für Grenzgebiete der Forschung, Innsbruck, Austria, lecture on the worldview of Islam.

1993 (July) Invited participant at the Qasida Conference (on the Arabic Qasida and its influence on other Islamic literatures), organized by the School

of Oriental and African Studies, London, (Prof. S. Sperl), welcome and introduction.

1993 (July) Invited participant at Europa-Gesprächskreis (Round Table Talk about Europe) "Vorüberlegungen einer gesamteuropäischen Politik" Villa Collina, Cadenabbia, organised by the Konrad-Adenauer-Foundation. paper on "Allmacht und Mächtigkeit".

1993 (August) Bestowal of the annual literary award by the Town of Bern for my "Traumbild des Herzens" (100 ruba'is by Djalaluddin Rumi rendered into German verse)

1993 (Nov./Dec.) Three lectures at the C.G. Jung Institut, Küsnacht "Dichter, Ketzer, Philosophen" (Poets, Heretics, Philosophers).

1994 (February) Invited participant at the Symposium "Images et Représentations en Terre d'Islam", organized by the Institute of Persian Studies, University of Strasbourg (Prof. Beikbaghban), paper on "La fonction de l'image (portrait et peinture) dans l'oeuvre de Nizami vue dans son contexte culturel et religieux."

1994 (April) Invited participant at Colloquium "Christianisme et Islam", organized by the University of Cracow (Prof. A. Zaborski), paper on "How to deal with mightiness in a system of religious control". Lecture at the Oriental Institute, Dept. of Arabic Studies, University of Warsaw: "Qasidah as discourse on power"

1994 (June) Invited participant at the Colloquium «Sinn im Unsinn» (Nonsense Poetry) organized by the Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters, Universität Mannheim, lecture: «Das absurdistische Element in der nachklassischen Dichtung des Islam.» (Elements of absurdity in postclassical poetry of Islam)

1994 (June/July) Two English lectures at the C.G. Jung Institut , Küsnacht, on "Pilgrimage and the Symbolism of Journey in Islam".

1994 (July) Lecture with slides on "Ekstase und Ordnung in den islamischen Künsten", at Schloß Elmau, Bavaria.

1994 (July) Invited participant at Colloquium "MEMORIA. Kulturelle Erinnerung und Formen ihrer Bewahrung", organized by the Seminar of Semitic and Arabic Studies of the Freie Universität Berlin (Prof. Angelika Neuwirth), lecture on "Erinnern und Vergessen in islamischer Liebesdichtung" (What is kept and what is discarded in the tradition of Islamic love poetry)

1994 (September) Invited participant at the 2. Shaban Conferenre on Arabic Literature, organized by the University of Exeter. Lecture on the Tunisian writer al-Mis'adi.

1995 (January) Lecture before the Orient-Club St. Gallen on Fundamentalism.

1995 (February) Lecture on Nizami before the Club of Persian Academics at the University of Zürich.

1995 (March) Lecture with slides at Schloß Zeilitzheim (organized with the support of the Rückert-Gesellschaft, Schweinfurt), "«Chosrou und Schirin» im Spiegel der Miniatur" (Nizami's epic «Khusraw and Shirin» as mirrored in miniatures)

1995 (March) Official guest at the Symposium «Religion und Literatur - Aspekte eines Vergleichs», organized by the Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie der Universität Innsbruck. Lecture on "Profanisierung sakraler Sprache bei Hafis" (Profane use of sacred language in the poetry of Hafiz)

1995 (April) Lecture at the university of St. Gallen "Die größere Mächtigkeit. Vom Wesen islamischer Mystik" within the series "Islam kontrovers - Ökumenische Perspektiven", organized by the Hochschulseelsorge St. Gallen.

1995 (May) Lecture at the university of Bern "Vom Reichtum islamischer Mystik", organized by Kathol. Studentenpfarramt, Bern.

1995 (May) Co-organisor and participant of a study week (III. Cycle) on "Littérature et réalités dans le monde musulman" in Crêt Bérard near Lausanne, lecture on "Probleme des Realitätsbezugs in der Qasida" (The problem of reality in the Arabic and Persian Qasida)

1995 (May) Invited participant at "Workshop on Individual and Society in the Mediterranean Muslim World", organized by the European Science Foundation at Sitges near Barcelona.

1995 (June) Invited participant at Colloquium «La Science dans le monde iranien; textes scientifiques et techniques persans et leur contexte historique», organized by the Institute of Persian Studies, University of Strasbourg.

1995 (5.7.) Farewell Lecture at the University of Bern "«Die Wunder der Schöpfung» von al-Qazwini - ein Manuskript der Burgerbibliothek Bern" («The Wonders of Creation» by al-Qazwini, an unknown illustrated manuscript at the Burgerbibliothek Bern), with slides.

1995 (July) Official guest at the VII. JAL Colloquium on classical Arabic poetry at Pembroke College, Cambridge, England, paper on "The two autobiographical poems of the demon Abû Hadrash in al-Ma`arri's Risâlat al-Ghufrân".

1995 (Sept.) 3. International SIE Congress (Societas Iranologica Europea) in Cambridge, England, paper on "Some Sources of Nizami's Iskandarname".

1995 (Sept.) Official participant at the XXVI. Deutscher Orientalistentag, Leipzig.

1995 (30. Sept.) retirement

1995 (Oct.) One week Iran tour, as invited guest of the Persian Academy of Language and Literature (President Haddad-i Adil), within a group of Swiss and Austrian scholars of Iranian studies, seminar at Teheran, excursion to Mashhad and Isfahan; banquet and toast in my honour, given by the Academy, plus bestowal of Lughatnâme-i Dihkhudâ.

1995 (30.10.) Joint lecture with Dr. Ghaemmaghami "Der Glaube meines Bruders" in Zürich (a Bahâ'î speaks on the Christian religion, a Christian on the Bahâ'î religion).

1995 (31.10.) Lecture for seniors (Retired People's University) at Bern University "Rückert und der islamische Orient"

1995 (7.11.) Joint lecture with Dr. Ghaemmaghami "Der Glaube meines Bruders" in St. Gallen.

1995 (10./11.11.) Invited participant at Textile Symposium in Riggisberg, Abegg-Stiftung, paper on "Textilien in arabischen und persischen Texten" (some textiles mentioned in Arabic and Persian sources)

1995 (22.11.) Lecture on "Das Weltliche im Islam" at the Unversity of Freiburg, Germany, organized by the Turkish-German Association.

1995 (4.12.) Lecture on " Allmacht und Mächtigkeit im Islam" within a series of lectures on Islam, organized by the Volkshochschule Zürich

1995 (8.-13.12) Invited guest of the University of Cracow, lectures on "The Use of Religious Terminology in the Ghazals of Hafiz" and (in Polish) "Kobieta jako osoba w epice Nizamiego" (The female person in the epics of Nizami)

1995 (21.12.) Lecture "Das Leben als Reise" (Life as journey) for the staff of the Psychiatric Clinic, St. Urban (CH) (organized by Dr. Muhtadi).

1996 (February) Meeting in Strasbourg of the Project Group "Individual and Society in the Mediterranean Muslim World", organized by the European Science Foundation.

1996 (Februar) Invited participant at the 2. International Congress of the European College for the Study of Consciousness "Welten des Bewußtseins", lecture within the panel "Religion - Spiritualität – Mystik" (Prof. Scharfetter, Zürich) "Mit dem Herzen schauen: Mystik im Islam" (Heart's vision: Mysticism in Islam), veröffentlicht as "Die Erfahrung von Mächtigkeit in islamischer Mystik"

1996 (April) Invited participant at the symposium "Hermeneutics of Classical Persian Poetry", organised by Vakgroep Talen en Culturen van het Islamitische Midden-Oosten, Rijks Universiteit Leiden (Prof. ter Haar), lecture "The Idea of Non-violence in the Epics of Nizami"

1996 (April) Invited participant at the Strasbourg Colloquium on the Persian poet `Attâr, lecture «La fonction de structures répétitives dans certains contes de `Attâr".

1996 (May) Meeting of ESF project members in Granada.

1996 (July) Invited participant at the 2. Bamberg Symposium on Islamic Art History, paper on the illustrated manuscript of Qazwînî›s `Ajâ›ib al-makhlûqât in the Burger Bibliothek, Bern.

1996 (September) Invited participant in the study week «Naturwissenschaft und die Ganzheit des Lebens» (Sciences and the Totality of Life) organised by the ETH (Technical High School) Zürich, in Cortona, Italy, lecture on Islamic mysticism.

1996 (December) lecture at the University of Bern in a lecture series on «Feste und Spiele im Mittelalter» (festivals and plays in the Middle Ages), organised by the BMZ (Bern Centre for Medieval Studies).

1997 (January) ESF Steering Committee meeting in Strasbourg

1997 (May) Scientific Companion of a journey through Andalusia organised by the Academic Working Group St. Gallen (Prof. A. Riklin) with four lectures on mysticism, philosophy, poetry, and architecture of Andalusia.

1997 (May) Invited participant in a Round Table Talk on «Alexandre, figure de l›inachèvement», Paris, Fondation Hugot du Collège de France, with chairing of a session and improvised lecture in French on «L›inachèvement dans l›épopée Nizamienne sur Alexandre le Grand» (non-achievement in Nizami›s Alexander-epic).

1997 (May) Lecture on the mystic Râbi`a, in a series of lectures on women mystics in the Romero-Haus (a catholic study centre) in Lucerne.

1997 (June) Lecture at the university of Bern on «Formen der Liebe in frühislamischer Dichtung» (Forms of love in early Islamic poetry) at the University of Bern in a lecture series on «Women, Men and Love in the Medieval Times», organized by the BMZ.

1997 (14-16 July) organisation, together with Dr. S. Guth, of symposium «Der Auftrag des Dichters/Schriftstellers in Selbstaussagen (Poets›/Writers› Missions as Seen by themselves), introduction and paper «The Poet and his Demon – Imru› al-Qays and after»

1997 (1 November) Lecture before the Humboldt-Gesellschaft (annual session in Bad Nauheim) on «Islam and Human Rights» (prevented from going because of my wife's agony, she died on Nov.7, the lecture was read to the public by the secretary of the society).

1997 (17-20 November) Invited participant in a symposium on Muhammad

Iqbal, organised by the European Iqbal-Society in Gent, Belgium. Paper on «Muhammad Iqbal›s Ideas About the Poet›s Role in Society.»

1997 (27-29 November) Invited participant in congress on «Alexandre le Grand dans les traditions médiévales occidentales et proche-orientales», Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, lecture «L›attitude d›Alexandre face à la philosophie grecque dans trois poèmes épiques persans: Le roman d›Alexandre de Nizâmî, l›A›ina-i Iskandarî de Amîr Khusraw Dihlawî et le Khiradnâma-i Iskandarî de Djâmî».

1998 (3 March – 8 April) Private stay in the USA (four weeks Princeton, as guest of Dr. Elizabeth Ettinghausen, one week Chicago, as guest of Prof. Heshmat Moayyad and his wife)

1998 (27-28 March) Invited participant in Middle East Literary Seminar, St. Louis, discussant of the first session.

1998 (3 April) lecture on Non-violence in the epic work of Nizami Dept. of Persian Literature, Univ. of Chicago

1998 (May) private participation in international congress on Fatimid art in Paris.

1998 (26 May) lecture on «Gewaltlosigkeit im epischen Werk Nizamis», Collegium Generale, University of Freiburg, Germany.

1998 (17 June) On invitation by the University of Freiburg i. Br.: Introduction to the West-östlicher Divan by Goethe and its importance for the German «Lied» (lecture, recitation of poems from the Sulaika Nameh and 12 songs by Schubert, Schumann and Wolf, accompanied by myself)

1998 (2-6 July) Invited participant in ESF congress in Istanbul, paper «The Guise and Disguise of Poverty in Early Islamic poetry».

1998 (23 July) presentation of my translation of Nizami›s Haft Paykar in the house of the publisher, Dr. W. Beck, in Munich, before about a hundred invited people.

1998 (December) before the Club of professors› ladies, Bern: Introduction to the West-östlicher Divan by Goethe and its importance for the German «Lied» (lecture, recitation of poems from the Sulaika Name and 12 songs by Schubert, Schumann and Wolf, accompanied by myself)

1999 (January) Workshop of the European Science Foundation Project in Leiden, paper on "Subversive Elements in Early Islamic Poetry".

1999 (4 February) lecture at the Dept. of Iranian Studies (Dr. Gropp), University of Hamburg, on Nizami

1999 (15 February - 15 June) visiting fellow at the Dept. of Near Eastern Studies, University of Princeton

1999	(14 April) "Visual Dialogues in Islamic Manuscript Illustrations" Richard Ettinghausen Memorial Lecture at the Institute of Fine Arts, New York.
1999	(8 May) Lecture on Hafiz in connection with a concert of Persian music in the "Großer Sendesaal" (big broadcasting hall) of the Hessischer Rundfunk, Frankfurt a.M.
1999	(12 May) Lecture on "Ecstasy and Order - Two Dominant Elements in Islamic Art" before the Princeton Rug Society.
1999	(16-18 May) Invited speaker at Congress "The Ghazal in World Literature (I), organized by the Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul, lecture "Visual Dialogues in Islamic Manuscript Illustration"
1999	(29-30 May) two lectures during the Annual Baha'i Meeting in Chicago: Goethe and Hafiz (in Persian); Non-Violence in the Epic Work of Nizami.
1999	(7-10 July) Invited speaker at Congress The Ghazal as a Genre of World Literature (II), organized by the Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, opening lecture "The Mighty Beloved. Images and Structures of Power in the Ghazal from Arabic to Urdu"
1999	(30 September - 2 October) Invited speaker at International Colloquium on Goethe, (Goethe-Rezeption in Europa), in Brussels, organized by the Goethe-Institut, Brussels, together with the German Dept.-of the University of Namur, paper on "Die Idee des Reinen im West-östlichen Divan".
1999	(15-16 October), Invited speaker at International colloquium "Journées Ibn Tufayl, lecture "La solitude du philosophe. Un motif dans le roman Hayy ibn Yaqzân d'Ibn Tufayl."
1999	(26 October) Lecture before the Lyceums-Club, St. Gallen: "Frauendichtung im frühen Islam" ("Women Poets in Early Islam").
1999	(29 October) Introduction to Goethe's West-östlicher Divan and its importance for the German «Lied» (lecture, recitation of poems from the Sulaika Name and 12 songs by Schubert, Schumann and Wolf, accompanied by myself) at Schloss Zeilitzheim, Bavaria.
1999	(21 November) Reading from my translations of Oriental poetry and from my own lyrics at the annual meeting of the Humboldt Gesellschaft, Bad Nauheim.
2000	(29 Febr. – 15 June) Visiting fellow at the Department of Near Eastern Studies, University of Princeton
2000	(2 May), Lecture at the University of Princeton, organized by the Near Eastern Studies department (Prof. A. Hamori), together with the department

of German literature, on "The idea of purity in Goethe's West-östlicher Divan"

2000 (24-29 March) Participation in the ESF Work Group Meeting in Cairo

2000 (5 April) Lecture at the UCLA Near Eastern Department "The Idea of Purity in Goethe's West-östlicher Divan"

2000 (7 April) Salt Lake City, Lecture on Nizami, organized by the Persian Studies Department (Dr. Nima Mina), Uiversity of Utah.

2000 (11-13 May) University of Bologna, conference "Poetica medievale tra Oriente e Occidente, lecture "Reality and Fiction in Classical Arabic and Persian Literature"

2000 (12-26 August) research stay in St. Petersburg, invitation from the Russian Academy, study of illustrated Nizami manuscripts in the library of the Oriental Institute and the National Library.

2000 (4 Oct) Lecture on beauty and dance in Islamic mysticism in a Symposium on Theater and religion, organized by the Evgl.-Luther. Landeskirche of Hannover.

2000 (26/27. Oct.) Introduction to a concert with Lieder on texts after (or inspired by) Hafiz in the "Helferei" Zürich and at the Stadttheater Luzern

2000 (14 Dec.) Lecture on David in Islam at the University of Bern (in a series on David, organized ty the Collegium Generale)

2001 (16 May) Munich, Lecture "Ecstasy and Control in Islamic Art" before The Friends of Islamic Art Association, with slides.

2001 (17 May) Erlangen, Lecture on Goethe and the Orient, organized by Goethe Society, university of Erlangen.

2001 21/22May, Bologna, two English lectures at the Institute of Roman Languages, organized by Prof. M. Mancini. "Goethe and Hafiz", "Nizami as humanist and wirter"

2001 (24-26 May), General and final meeting of the ESF project members "Individual and Society in the Mediterranean Muslim World" at Hotel Il Ciocco, Castelvecchio, Pascoli, near Lucca.

2001 (15 September), Istanbul, Invited guest at the 70th birthday ceremony for Talat Halman (after contributing to his Festschrift, coincidence with my own 70th birthday, which I celebrated in I. with Traudel, Friedemann and Katja

2002 (16 Jan. – 12 July) Member at the Institute for Advanced Study, Princeton

2002 (October), Rabat, Lecture "Quelques traits particuliers de la poésie andalouse", (in French with improvised Arabic introduction) at the Arabic Literature Department of the University (Prof. Hayat Qara)

2002 (November) Attâr conference London, lecture Forms and functions of repetitive structures in Attâr's epical work"

2002 (21 November) Vienna, Symposium Hafis und Goethe, Lecture "Der alte Wirt und sein Weinhaus" (The old Inn-keeper and his tavern", organized by Österreichische Orient-Gesellschaft Hammer-Purgstall and The Cultural Division of the Iranian Embassy

2003 (8 May) St. Gallen, annual meeting Humboldt Society, Lecture „Vielfalt und Ordnung", with slides

2004 (June), invited participant at "International Conference on the Study of Persian Culture in the West" State Hermitage, St. Petersburg, English paper on the German Iranist Friedrich Bodenstedt (1819-1892), and his translations of Hafiz and Omar Khayyam

2004 (9-9 Sept) Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, UK, symposium on Nizami, organized by Dr. Christine van Ruymbeke and myself, together with the Iran Heritage Foundation and the Kerman Cultural Heritage Institute, keynote speech "Nizami's world order as reflected in his epical work".

2005 (Juli) European Academy Sankelmark, Schleswig-Holstein, speaker in a symposium „Encounter of Cultures, Goethe's „West-Eastern Divan" and Persian Poetry". I gave four lectures: 1. Sensual and gnostic eroticism in Arabic and Persian love and tavern lyrics before Hafiz., 2. Under the spell of the old Zoroastrian inn-keeper (Pir-i moghân) An introduction into the lyrics of Hafiz. 3. The Eastern „twin" - What fascinated Goethe in Hafiz. 4. Hafiz in Western guise Translations and compositions of his lyrics.

2006 (31.5/1.6.) Presentation and celebration of my book „Il discorso è nave, il significato un mare" (Rome: Carocci 2006) (fourteen articles on Iranistic topics, edited by Carlo Saccone) at the universities of Padova and Bologna, with my lecture „Epica persiana e opera lirica italiana: la "Turandot" da Nizami a Puccini" (Turandot from Nizami to Puccini)

2006 (15. 6.) Lecture at the university of Bern in a series organized by the Bern Center of Medieval Studies: „Animals in Medieval Arabic and Persian belles-lettres."

2006 (October), Annual meeting of the Humboldt-Gesellschaft, lecture „Islam and secularism."

2006 (4.12.) Lecture on Djalaluddin Rumi in the building of the Tonhalle orchestra Zürich (in connection with the performance of the Oratorio „Atesh" based on texts from Rumi's diwan by Alfred Felder)

2007 (8.1.) Lecture at the Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.: „Sharia and autonomous worldliness in Islam" within a series on "The power of

tradition and the formation of the future - Political thought in non-European civilizations."

2007 (24.1.) "Yunus Emre – A singer of cosmic love" Lecture before the SociétéTurco-Suisse in Zürich.

2007 (10.3.) Lecture „Reflection of divine beauty - Joseph in Islamic mysticism", in the framework of a weekend meeting under the title of „Joseph and Jussuf in Islam, Old Testament and Literature„ organized at Burg Rothenfels on the Maine.

2007 (22.3.) Lecture on Djalaluddin Rumi by invitation of the International Center for Dialogue between Religions and Cultures (Idizem) in Munich joined by the Society of the Friends of Islamic Art.

2007 (15./16. 6.) Lecture: „Ways and Works of Rumis"; Lecture from his Diwan and his Mathnawi(together with Peter Cunz) in "The House of religions", Bern.

To complete until 2015!

Honours

Iqbal-Medal of the Government of Pakistan 1978

Rückert Award of the Town of Schweinfurt (home town of the outstanding German orientalist, poet and translator) 1983.

Literary Award for Translation of the Town of Bern 1993.

Member of the Institute for Advanced Study at Princeton, USA (since 2002)

Member of the Humboldt-Gesellschaft (since 1993).

Languages:

Speaking and reading knowledge: German, English, French, Arabic, Persian, Turkish; Reading knowledge: Italian, Latin, Polish, Russian, Swedish, Urdu.

Married since 1960 with Magdalena, née Kluike (+ 7 November 1997), two sons Frank (*1965) and Friedemann (*1968), married with Dr. Katja Wirth, three children

Second marriage with Gertraud ("Traudel") Tissafi Jouhari, July 2008.